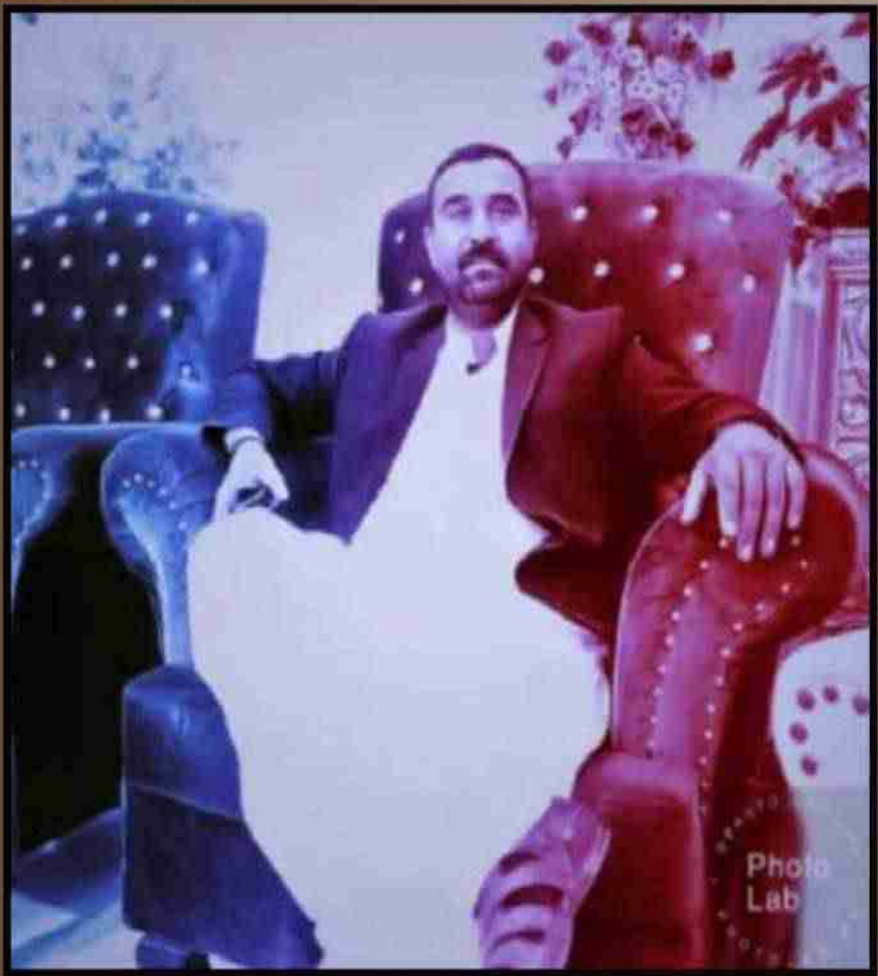
اجتہاد کا تاریخی پس منظر

محمد تقی امینی


Photo
Lab

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

محمد تقی امینی

(رفیق اعزازی ندوۃ المصنفین)

اشاعت ______ اوّل
ناشر ______ ادارہ علم و عرفان امینی منزل
قیمت ____ غیر مجلدہ ۱ روپیہ ____ مجلد ۸ ۱ روپیہ
کتابت ______ سلطان احمد
طابع ______ لیتھو کلر پریس، اچل تال، علی گڑھ

—— ملنے کا پتہ ——
ادارہ علم و عرفان امینی منزل، دودھ پور روڈ
علی گڑھ

فہرست مضامین

مقدمہ

اجتہاد کا دروازہ بند ہے یا کھلا، اجتہاد کی ضرورت ہے یا نہیں، اجتہاد کی صلاحیت لوگوں میں پائی جاتی ہے یا نہیں پائی جاتی؟ یہ اور اس قسم کی ساری بحثیں محض اس بنا پر ہیں کہ اہلِ علم میں ابھی اجتہاد کا رجحان
نہیں پیدا ہوا اور ذہن و فکر کی وہ شعوری سطح نہیں نمودار ہوئی جو اس رجحان کی پرورش کر کے اس کو پروان چڑھاتی ہے۔
مجھے اپنی رائے پر اصرار نہیں، لیکن ایک مدت سے تجربہ کرتے رہنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہونچا ہوں کہ اس موضوع پر گفتگو (خواہ علماء کی مجلس میں ہو یا دانشوروں کے سیمینار میں ہو) کسی ضرورت کے واقعی احساس کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ اپنی قیادت باقی رکھنے یا علمی ذائقہ بدلنے کی غرض سے تفننِ طبع کے طور پر ہوتی ہے۔

ایسی حالت میں اجتہاد جیسے اہم و مشکل موضوع پر کتاب لکھنا محض "معذرۃً الی ربکم" ہی ہو سکتا ہے، یا پھر اس امید پر کہ مستقبل میں طوفان کی شدت قلب و دماغ کی لہروں میں ارتعاش پیدا کرے اور چار و ناچار سفینہ کی تیاری پر مجبور ہونا پڑے۔

جون ۱۹۶۲ء میں ادارہ "علم و عرفان" اجمیر سے راقم الحروف

کی کتاب "مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر" شائع ہوئی جس میں اجتہاد سے متعلق ضروری تفصیلات کے علاوہ بعض ان گوشوں کی بھی نشان دہی کی گئی ہے جن میں جدید دور کی رہنمائی کے لئے اجتہاد کی سخت ضرورت ہے، یا فقہ کی جدید تدوین کے لئے ان میں اجتہاد کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اب جون ۱۹۸۰ء میں "ادارہ علم و عرفان" علی گڑھ سے کتاب "اجتہاد کا تاریخی پس منظر" شائع ہو رہی ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام رض، تابعینؒ و فقہاءؒ کا منظم کردار اجتہاد کے باب میں واضح ہو، نیز اجتہاد کی ضابطہ بندی کے ساتھ اس کے منتشر و الجھے ہوئے اصول ایک لڑی میں منسلک نظر آنے لگیں۔

اس کوشش میں جس حد تک بھی کامیابی ہوئی ہو، اس کا تمام تر تعلق اللہ کی توفیق سے ہے، اسی سے دعا ہے کہ قبول فرماکر لوگوں کو استفادہ کی توفیق عطا فرمائے آمین۔

محمد تقی امینی

یکم جون سنہ ۱۹۸۰ء

اجتہاد کی حقیقت

"اجتہاد" کے لغوی معنی کسی بات کی تحقیق میں انتہائی جدوجہد کرنا، کلامِ عرب میں یہ لفظ اسی جدوجہد میں استعمال ہوتا ہے جس میں محنتِ شاقہ برداشت کرنی پڑے چنانچہ:

اجتهد فی حمل الرحاء	چکی کا پاٹ اٹھانے میں اس نے جدوجہد کی

کہنا صحیح ہے اور:

اجتهد فی حمل خردلة	رائی کا دانہ اٹھانے میں اس نے جدوجہد کی

کہنا صحیح نہیں ہے۔

اجتہاد کی تعریف ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے۔

هو استفراغ الجهد و بذل غاية الوسع اما فی درك الاحكام الشرعية واما فی تطبيقها۔[1]	شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے یا جزئیات پر ان کو منطبق کرنے میں خالی الذہن ہو کر غور و فکر کی انتہائی طاقت صرف کرنا۔

اس طرح اجتہاد کے اصلاً دو مواقع ہیں:-

(۱) جو مسائل موجود نہیں ہیں ان کا حل دریافت کرنا۔

---

[1] ابو اسحاق شاطبی۔ الموافقات ج ۴ کتاب الاجتہاد۔

(۲) جو مسائل موجود ہیں ان کا موقع و محل متعین کرنا۔

پہلے میں چونکہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے اس بنا پر غور و فکر کی زیادہ طاقت صرف ہوتی ہے اور دوسرے میں مسائل موجود ہوتے ہیں صرف موقع و محل متعین کر کے قابلِ نفاذ بنانا ہوتا ہے اس بنا پر زیادہ طاقت نہیں درکار ہوتی بلکہ کم ہی میں صورت حال واضح ہو جاتی ہے۔ غالباً اسی فرق کی وجہ سے اجتہاد تام و ناقص کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔

فالناقص هو النظر المطلق فی تعرّف الحکم و تختلف مراتبه بحسب الاحوال و التام هو استفراغ القوة النظرية حتی يحس الناظر من نفسه عن مزيد طلب۔[1]

ناقص وہ ہے جس میں حکم کی شناخت میں مطلقاً غور و فکر کیا جائے، موقع و محل کے لحاظ سے غور و فکر میں کمی بیشی کے مراتب مختلف ہوتے ہیں، تام وہ ہے جس میں غور و فکر کی انتہائی طاقت صرف کی جائے کہ اس سے زیادہ میں مجتہد اپنے کو عاجز محسوس کرے۔

فقیہ کا اجتہاد معتبر ہے

اجتہاد کی پہلی شکل ہو یا دوسری، اس میں غور و فکر کی انتہائی طاقت درکار ہوتی ہو یا اس سے کم کی ضرورت ہو۔ دونوں صورتوں میں فقیہ (صاحبِ فن) کا غور و فکر معتبر ہوگا۔ غیر فقیہ سے اس رسائی اور فنی الہام کی توقع نہیں ہوتی جو اجتہاد کے لئے مطلوب ہے۔

ومن الفقيه احتراز من بذل الطاقة من غيره فی ذلک فانه ليس باجتهاد اصطلاحی[2]

اجتہاد کی تعریف میں فقیہ کی قید سے غیر فقیہ کی محنت و جد و جہد سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اجتہاد اصطلاحی میں اس کا شمار نہ ہوگا۔

---

[1] ابن بدران دمشقی۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل۔ عقد نضید فی الاجتہاد و التقلید۔
[2] ابن امیر الحاج۔ التقریر و التحبیر ج ۳۔ المقالة الثالثة فی الاجتہاد۔

فقیہ ہر عالم و مفتی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لئے خاص نظر و صلاحیت درکار ہے۔

الفقیہ العالم الذی یشق الاحکام ویفتش عن حقائقہا ما استغلق منہا۔[1]

فقیہ وہ عالم ہے جو احکام کا تجزیہ کرتا ان کے حقائق کی تفتیش کرتا اور ان کے مشکل امور کو واضح کرتا ہے۔

فقیہ کے لئے معاملہ فہمی و دنیوی مصلحت شناسی ضروری ہے۔

فقیہاً فی مصالح الخلق فی الدنیا[2]

دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا وہ رمز شناس ہو۔

اس فرق کو عطار و طبیب کے فرق سے سمجھا جا سکتا ہے۔ عطار کا کام زیادہ سے زیادہ اچھی دوائیں جمع کر کے تقسیم کر دینا ہے جب کہ طبیب کا کام دوا کی جانچ پڑتال کرنا، مرض کا پتہ لگانا اور مرض و مریض کا مزاج معلوم کر کے اس کی مناسبت سے دوا تجویز کرتا ہے۔

قرآنِ حکیم سے اجتہاد کا ثبوت

اجتہاد کے ثبوت میں قرآنِ حکیم کی یہ آیتیں پیش کی جاتی ہیں۔

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ[3]

اور جس جگہ بھی آپ نکلیں اپنا منہ مسجدِ حرام کی طرف کر لیجیے اور جہاں بھی تم رہو اپنا منہ مسجدِ حرام کی طرف کر لیا کرو۔

مسجدِ حرام سے دوری کی صورت میں جبکہ وہ نظر کے سامنے نہ ہو اس کی طرف رُخ اجتہاد (ظن و تخمین) ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ نماز جیسی اہم عبادت میں جب یہ حکم مسلّم ہے تو زندگی و معاشرے کے دیگر مسائل میں بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ[4]

بس اعتبار کرو اے آنکھوں والے۔

---

[1] جار اللہ زمخشری۔ کتاب الفائق، ج ثانی، فقہ [2] احیاء العلوم ج ۱ ص ۱۲ اللفظ الاول الفقہ۔
[3] البقرہ ع ۱۷ [4] الحشر ع ۱

فقہی لحاظ سے اعتبار کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے۔

رَدُّ الشَّیْءِ اِلٰی نَظِیْرِہٖ [1] — کسی شئے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا۔

یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شئے کا قرار دینا۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْہِمْ وَلَعَلَّہُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ [2] — ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) اتارا تاکہ جو چیز لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے آپ ان کے سامنے بیان کر دیں تاکہ وہ خود غور و فکر کریں۔

فقہی بصیرت کا ثبوت "لَعَلَّہُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ" کے ذریعہ ایسے تمام لوگوں کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن اخذ و استنباط یا اجتہاد میں انھیں کا غور و فکر معتبر ہوگا جو تحقیق و تدقیق کرنے والے ہوں اور جنھیں فقہی بصیرت حاصل ہو جیسا کہ ان آیتوں سے ظاہر ہے۔

وَلَوْ رَدُّوْہُ اِلَی الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓی اُولِی الْاَمْرِ مِنْہُمْ لَعَلِمَہُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْۢبِطُوْنَہٗ مِنْہُمْ [3] — اگر اس کو اللہ کے رسول ؐ اور اہل علم تک پہنچا دیتے تو ان میں سے جو استنباط کرنے والے ہیں وہ اس کو سمجھ جاتے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْہُمْ طَآئِفَۃٌ لِّیَتَفَقَّہُوْا فِی الدِّیْنِ [4] — کیوں نہ ایسا کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین میں فہم و بصیرت حاصل کرتی۔

دنیوی مصلحت شناسی کا ثبوت دنیوی مصلحت شناسی و معاملہ فہمی کی مزید صلاحیت کا ثبوت اس آیت میں ہے۔

فَفَہَّمْنٰہَا سُلَیْمٰنَ وَکُلًّا اٰتَیْنَا حُکْمًا وَّعِلْمًا [5] — ہم نے سلیمان (علیہ السلام) کو وہ فیصلہ سمجھا دیا حالاں کہ دونوں (داؤد و سلیمان علیہما السلام)

---

[1] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہیل السرخسی اصول السرخسی جز ثانی باب القیاس۔
[2] النحل ع ۶ [3] النساء ع ۱۱ [4] التوبہ ع ۱۵ [5] الانبیاء ع ۵

کو ہم نے حکم اور علم دیا تھا۔

علم و فضل میں بحیثیت پیغمبر حضرت داؤدؑ و سلیمانؑ برابر تھے لیکن معاملہ فہمی و مصلحت شناسی کا وصف حضرت سلیمانؑ میں زیادہ تھا اسی بنا پر آیت میں ان کی خاص فہم کا ذکر ہے۔ واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا کہ رات کے وقت ایک شخص کی بکریوں نے دوسرے کی کھیتی کا نقصان کر ڈالا حضرت داؤدؑ نے بکریوں کی قیمت اور کھیتی کے نقصان کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والے کو دیدی جائیں۔ حضرت سلیمانؑ نے جب یہ فیصلہ سنا تو فرمایا کہ میرے نزدیک بکریاں کھیت والے کے حوالے کر دی جائیں اور وہ ان سے دودھ، اون وغیرہ کا فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکری والے کے سپرد کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ اس کی آبپاشی و دیکھ بھال وغیرہ کر کے پہلی جیسی حالت پر لے آئے۔ پھر ہر ایک کو اس کا مال واپس کر دیا جائے۔ اس فیصلے میں چونکہ دونوں کا فائدہ تھا اور نقصان کے تلافی کی شکل بھی تھی اس لیئے حضرت داؤدؑ نے اس کو پسند فرما کر اپنے فیصلہ سے رجوع کر لیا۔[1]

رسول اللہؐ کی حدیث سے اجتہاد کا ثبوت

اجتہاد کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیثیں پیش کی جاتی ہیں۔

عن معاذ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین بعثہ الی الیمن قال کیف تصنع ان عرض لک قضاء قال اقضی بما فی کتاب اللہ قال فان

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذؓ کو جس وقت یمن کا حاکم بنا کر بھیج رہے تھے تو ان سے سوال کیا کہ جب کوئی فیصلہ (مقدمہ) تمہارے پاس آئے گا تو کیا کرو گے؟ جواب دیا کہ اللہ کی کتاب میں جو کچھ ہے اس کے مطابق فیصلہ

---

[1] ابن عربی احکام القرآن ج ۳۔ الانبیاء ع ۶

لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رأئي ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدري ثم قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله[1]

کروں گا۔ فرمایا اگر اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو؟ کہا کہ رسول اللہؐ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، فرمایا اگر رسول اللہؐ کی سنت میں نہ ہو تو؟ کہا کہ اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی قسم کی کوتاہی نہ کروں گا۔ کہا پس کہ رسول اللہ خوش ہوئے اور (اظہار خوشی کے لیے) میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا اللہ کا شکر ہے جس نے رسول اللہؐ کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسولؐ کو پسند ہے۔

اس حدیث پر بعض لوگوں نے "سند" کے لحاظ سے تنقید کی ہے جس کا جواب ابن قیمؒ و ابن عربیؒ وغیرہ نے دیا ہے[2]۔ اگر روایتی معیار سے اس کو ضعیف تسلیم بھی کر لیا جائے تو درایتی معیار سے اس کا ضعف نہیں باقی رہتا۔ قرآن حکیم کی مذکورہ آیتوں اور رسول اللہؐ کی دوسری حدیثوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً:

اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم فاصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر[3]

حاکم نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست کیا تو اس کو دو اجر ملتے ہیں اور اگر غلط فیصلہ کیا تو ایک اجر ملتا ہے۔

دوسری روایت میں ہے۔

اذا قضى القاضي فاجتهد فاصاب

قاضی نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست

---

۱ ابوداؤد کتاب الاقضیہ باب اجتہاد الرائے فی القضاء ۲ ابن قیمؒ۔ اعلام الموقعین ج ۱ حدیث معاذ ابن جبل فی الاجتہاد۔ و ابو بکر ابن عربی احکام القرآن ج ۱۔ نساء رکوع ۸۔ تفسیر يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَطِيْعُوا اللّٰهَ الخ۔ ۳ بخاری ج ۲ کتاب الاعتصام باب اجر الحاکم اذا اجتہد الخ و مسلم ج ۲ کتاب الاقضیہ باب "اجر الحاکم الخ۔

فلہ عشرۃ اجور واذا اجتہد فاخطأ کان لہ اجر واجران ؎

کیا تو اس کو دس گنا اجر ملتا ہے اور اگر غلط فیصلہ کیا تو اکہرا یا دو گنا اجر ملتا ہے۔

اجر و ثواب کا یہ تفاوت غالباً اجتہاد میں خلوص و محنت کے تفاوت کے لحاظ سے ہے جس کا ذکر اجتہاد تام و ناقص میں ابھی ہو چکا ہے۔

رسول اللہ ؐ نے بنفس نفیس اجتہاد کا دروازہ کھولا

اجتہاد قرآن و حدیث کے بعد اسلامی قانون کا سرچشمہ ہے، تغیر پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرے کی رہنمائی کا واحد ذریعہ ہے اور ہدایت الٰہی کی تکمیل کا اہم باب ہے۔ اس بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بنفس نفیس اس کا دروازہ کھولا اور بیشمار مواقع پر اجتہاد کرکے اس کے نشیب و فراز سے واقف کر دیا، تاکہ بعد کے لوگوں کے لئے اور باتوں کی طرح اس میں بھی آپ کی زندگی نمونہ ثابت ہو۔ لیکن "وحی الٰہی" سے آپ کا تعلق قائم ہونے اور براہ راست اس سے رہنمائی حاصل کرتے رہنے کی وجہ سے آپ کے اجتہاد میں خطا و ثواب کا احتمال نہیں باقی رہتا بلکہ دین و شریعت کے متعلق جو کچھ آپ نے اجتہاد کے ذریعہ فرمایا وہ بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے۔

وَمَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ؎

جس کو رسول ؐ تمھیں دیں اس کو لو اور جس سے تم کو منع کریں اس سے باز آجاؤ۔

اجتہاد رسول ؐ کی ایک مثال کے ذریعے وضاحت

رسول اللہ ؐ کے اجتہاد کو سمجھنے کے لیے طبیب حاذق کے کام میں غور کرنے کی ضرورت ہے جس کی نظر مرض کی قوت، اس کی نوعیت، مریض کی عمر، جائے رہائش، اور موسم نیز دوا و غذا کی قوت ان کی خاصیت و اثر اور پرہیز و علاج سے متعلق تمام باتوں پر ہوتی ہے اور پھر ان کے لحاظ سے وہ بہت سی ان باتوں کی خبر دیتا جن کو لوگ نہیں جانتے، ان باریکیوں

؎ الحشر ع ۱

کا احاطہ کرتا جن سے وہ لاعلم ہوتے، کبھی وہ امور محسوسہ کو مخفی امور کے قائم مقام قرار دیتا ہے۔ مثلاً چہرے کی سرخی اور مسوڑھے سے خون جاری ہونے کو غلبۂ خون کی علامت قرار دیتا ہے۔ کبھی علامت کو بجائے سبب مرض اور دوا کی مخصوص مقدار کو بجائے ازالۂ مرض قرار دے کر قاعدہ کلیہ وضع کرتا ہے۔ مثلاً جو شخص فلاں دوا یا معجون کو اتنی مقدار سے استعمال کرے گا وہ ہلاک ہو جائے گا۔ کبھی مرض و مریض کی نوعیت و کیفیت کے پیش نظر نئی دوائیں اور نئے مرکبات تیار کر کے ان کو مخصوص امراض کے لیے تیر بہدف ثابت کرتا ہے وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان کاموں کے لیے مجرد علم طب کافی نہیں ہے بلکہ فنی حذاقت و مہارت درکار ہے کہ وہ مریض و مرض کے پیش نظر اخذ و استنباط اور ریسرچ و تحقیق کر سکے۔

انسان کی نفسی زندگی کا معاملہ جسمانی سے کہیں زیادہ باریک اور جذبات انجذاب کو قبول کرنیوالا ہے اس بنا پر لازمی طور سے اس کے مرض و مریض دوا و غذا اور پرہیز و علاج کی نزاکتوں کو سمجھنے کے لیے فنی حذاقت و مہارت کافی نہیں ہے بلکہ نورانی شعاعوں کی بھی ضرورت ہے جن کے ذریعہ ان مخفی تاروں کا عکس لیا جا سکے جن کو چھیڑے بغیر زندگی کے "ساز" میں "سوز" نہیں پیدا ہوتا اور بہت سے نغمے خاموش رہتے ہیں۔ پھر زندگی خود زندگی سے گریزاں بنتی اور تمدن خود تمدن کا دشمن ثابت ہوتا ہے۔

شعور نبوت کے ذریعے رسول اللہ صلعم کا اجتہاد

یہ نورانی شعاعیں صرف شعور نبوت کو حاصل ہیں جن کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے۔

شعور نبوت سے مراد علم و حکمت کا نور اور فہم و ادراک کا وہ کمال ہے جو نبوت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور اس کے لیے لازم ہے۔ یہ "شعور" علم و ادراک کا نہایت اونچا و محفوظ اور ہر قسم کی آمیزش سے پاک ذریعہ سمجھا جاتا ہے، پھر اس کو یہ قوت بھی حاصل ہے کہ برتر

شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر خارجی وماورائی حقیقت سے کسب فیض کرے اور "وحی الٰہی" کی شکل میں سلسلہ علم وادراک پیش کرے، جو اس خارجی وماورائی حقیقت سے حاصل ہوا ہے (شعورِ نبوت کی مزید بحث راقم کی کتاب "حدیث کا درایتی معیار" میں دیکھنا چاہیئے۔)

اس اجتہاد کی بلند وبرتری ایسی حالت میں لازمی طور سے شعور نبوت کے ذریعہ اخذ و استنباط یا اجتہاد دوسروں کے اجتہاد سے بلند ومحفوظ ہوتا ہے کیونکہ برتر شعور یا نور سے تعلق قائم ہونے کی وجہ سے اصلاح واضافہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے جو دوسروں کے اجتہاد کو میسر نہیں ہے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا۔

ایہا الناس ان الرأی انما کان	
من رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم	اے لوگو: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے
کان مصیباً لان اللّٰہ کان یریہ	صائب و درست ہوتی تھی کہ اللہ آپ کو
وانما ھومنا الظن والتکلف[1]	دکھاتا تھا ہماری رائے ظن اور تکلف ہے۔

اصلاح واضافے کی صورت اصلاح واضافہ کی صورت مثلاً:

ایک مرتبہ حضرت خولہ بنت ثعلبہ نے "ظہار" کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا:

ما اراک الا قد حرمت علیہ[2]	میری رائے ہے کہ تم اس پر حرام کردی گئی ہو۔

رسول اللہؐ کی یہ رائے عرب کے مروجہ قانون کے مطابق درست تھی کہ اس میں ظہار کے بعد ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوتی تھی، لیکن اس قانون میں اصلاح واضافہ کی ضرورت تھی اس بناپر قرآنِ حکیم کی آیتیں ظہار سے متعلق نازل ہوئیں

---

[1] ابوداؤد۔ کتاب الاقضیہ باب فی قضاء القاضی اذا اخطأ۔

[2] قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی۔ تفسیر مظہری پ ۲۸ ع ۱

جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دے تو وہ اس کے لیے ہمیشہ نہیں بلکہ اس وقت تک حرام ہے جب تک کفارہ نہ دے اور کفارہ دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا یا طاقت نہ ہونے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ عام طور پر مشابہت ماں کی پشت کے ساتھ دی جاتی تھی جیسے انت علی کظہر امی (تو مجھ پر ایسی ہی ہے جیسی ماں کی پیٹھ) اس بنا پر یہ "ظہار" کے ساتھ مشہور ہے ورنہ پشت کے علاوہ کسی ایسے عضو کے ساتھ مشابہت دی گئی جس کا دیکھنا منع ہے تو وہ بھی ظہار کے حکم میں ہوگا۔

آیتیں یہ ہیں جن میں اصلاح و اضافہ ہے۔

اَلَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْكُمْ مِّنْ
نِّسَآئِهِمْ مَّا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ
اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَهُمْ
وَاِنَّهُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ
وَزُوْرًا وَاِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ
وَالَّذِیْنَ یُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ
ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِیْرُ
رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا ذٰلِكُمْ
تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ
خَبِیْرٌ فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ
شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ
اَنْ یَّتَمَآسَّا فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ
فَاِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْكِیْنًا ذٰلِكَ

تم میں سے جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں (ماں سے مشابہت دیں) تو وہ ان کی ماں نہ ہو جائیں گی ان کی مائیں وہی ہیں جنھوں نے ان کو پیدا کیا اور وہ یہ کہہ کر نہایت بے ہودہ اور جھوٹی بات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اللہ معاف کرنے اور بخشنے والا ہے، اور جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں پھر اس سے رجوع کریں جو انھوں نے کہا تھا تو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ہے اس سے تم کو نصیحت ہوگی، اور اللہ تمھارے کاموں کی خبر رکھتا ہے پھر جو کوئی غلام نہ پائے تو ہاتھ لگانے سے پہلے دو مہینے کے لگاتار روزے رکھے جو یہ بھی نہ کر سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے یہ حکم اس لیے ہے

لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ [1]

کہ تم اللہ اور اس کے رسول کے تابعدار ہو جاؤ یہ اللہ کی مقررہ حدیں ہیں اور کافروں کے واسطے دردناک عذاب ہے۔

ایک بے سود بحث اس موقع پر یہ بحث بے سود ہے کہ نزولِ وحی کے زمانہ میں اجتہاد کی ضرورت کیا تھی؟ یا رسول اللہ ماموربالاجتہاد تھے بھی یا نہیں؟ اگر ماموربالاجتہاد تھے تو آپ سطحِ نبوت سے اجتہاد کرتے تھے یا سطحِ اجتہاد سے کرتے تھے؟ متقدمین کی کتابوں میں یہ بحثیں موجود ہیں لیکن ہمارے نزدیک امام سرخسیؒ کی رائے اس سلسلے میں زیادہ صائب ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

واصح الاقاویل عندنا انه علیه السلام فیما کان یبتلی به من الحوادث التی لیس فیها وحی منزل کان ینتظر الوحی الی ان تمضی مدة الانتظار ثم کان یعمل بالرای والاجتهاد ویبین الحکم به فاذا اقر علیه کان ذلك حجة قاطعة للحکم [2]

ہمارے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب کوئی ابتلاء پیش آتا جس میں وحی نازل نہ ہوتی تو آپ وحی کا انتظار کرتے تھے جب انتظار کی مدت گذر جاتی تو رائے و اجتہاد سے حکم ظاہر فرماتے تھے اگر اس کے خلاف وحی نہ آتی تھی تو یہ برقرار رکھنے کی دلیل ہوتی تھی۔

رسول اللہ ﷺ کی سطحِ نبوت و سطحِ اجتہاد میں حد فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے اگر بالفرض قائم بھی ہو جائے تو نتیجہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ عملی لحاظ سے دونوں سطحوں کے اجتہاد کا یکساں حکم ہوگا پھر خواہ مخواہ کے لئے ذہن کو اس قسم کی

---

[1] سورہ مجادلہ ع ۱۔ [2] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہیل السرخسی۔ اصول السرخسی الجزء الثانی فصل فی بیان طریقة رسول اللہ فی اظہار الشرع۔

بحثوں میں الجھانے سے کیا فائدہ؟

شعور اجتہاد کے ذریعے دوسروں کا اجتہاد | رسول اللہ صلعم کے علاوہ دوسرے لوگوں کا اجتہاد شعور اجتہاد کے ذریعہ ہوتا ہے جس کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے۔

ملکۃ یقتدر بہا علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل | ایسا "ملکہ" کہ جس کے ذریعہ اصل سے فرع کا شرعی استنباط کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

اس شعور کی تکوین شعور عقل اور شعور قلب دونوں کے "آمیزہ" سے ہوتی ہے۔ عقل کی طرح قلب بھی شعور رکھتا ہے جس کے کئی درجے ہیں مثلاً

فراست: وہ درجہ جس کے ذریعہ انسان بعض ظاہری علامتوں کو دیکھ کر صحیح نتیجہ تک پہنچتا ہے۔

کشف: وہ درجہ جس میں حسب مراتب انسان کے احوال و دیگر حقائق منکشف ہوتے ہیں۔

الہام: وہ درجہ جس میں غیبی ذریعہ سے خود بخود علم وادراک کا القا ہوتا ہے۔

قرآن حکیم نے کئی جگہ شعور قلب کو تعقل کے بجائے تفقہ سے تعبیر کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ فقہ کے اجتہادی مسائل کو اس کے ساتھ خاص مناسبت ہے نیز ملکۂ اجتہاد سے کام لینے کے لیے عقلی بصارت کے ساتھ قلبی بصیرت کو بھی بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔

قرآن حکیم میں ہے۔

لَہُمْ قُلُوْبٌ لَّا یَفْقَہُوْنَ بِہَا[1] | ان کے پاس دل ہیں جو سمجھتے نہیں ہیں۔

فَطُبِعَ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ فَہُمْ لَا یَفْقَہُوْنَ[2] | ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے کہ وہ نہیں سمجھتے ہیں۔

---

[1] الاعراف ع ۲۳ [2] المنفقون ۱ع

شعورِ نبوت کی قائم مقامی

دراصل شعورِ اجتہاد شعورِ نبوت کے قائم مقام ہے ختم نبوت پر یہ سلسلہ اس وقت ختم کیا گیا جب کہ شعورِ اجتہاد اس کی قائم مقامی کے قابل بن گیا۔ یعنی اس میں اس درجہ پختگی، توانائی اور خود اعتمادی پیدا ہو گئی کہ زندگی و معاشرہ کے مسائل حل کرنے کے لیے بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی ضرورت نہ رہ گئی (جیسا کہ ختم نبوت سے قبل رسولؑ اور نبیؑ کے ذریعے آسمانی ہدایت کا انتظار رہتا تھا) بلکہ وہ غور و فکر اور تلاش و جستجو سے یہ مسائل حل کرنے لگا۔

شعورِ اجتہاد کے فیصلے خالص و بے آمیز نہیں ہوتے

لیکن زندگی و معاشرے کا تجربہ رکھنے والے ماہرین و مفکرین اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ شعورِ عقل و شعورِ قلب کے فیصلے و نتائج طبعی خصوصیات و بشری کمزوریوں سے خالص اور بے آمیز نہیں ہوتے ہیں بلکہ حسی تجربات رسمی حجابات اور وضعی حالات بھی ان دونوں میں اس قدر پیوست ہوتے ہیں کہ کلی طور پر ان کو کسی وقت جدا نہیں کیا جا سکتا۔[1]

ایسی حالت میں لازمی طور سے شعورِ اجتہاد (جس کی تکوین میں ان دونوں کی آمیزش ہے) کے فیصلے و نتائج نہ بالکلیہ خالص و بے آمیز ہوں گے اور نہ زندگی و معاشرے کے مسائل حل کرنے کے لیے اس کو آزاد و خود مختار چھوڑنے کی اجازت ہو گی بلکہ ہر موڑ و موقف پر اس کے لیے ایک بلند و برتر رہنما کی تلاش و ضرورت ہو گی کہ جس کی رہنمائی میں حتی المقدور اپنے فیصلے و نتائج میں نکھار و جلا پیدا کر سکے اور جس کا دامنِ عصمت اس کی تردامنی کے لیے ذریعۂ نجات

۱؎ عقل، قلب، اور ان کے حجابات وغیرہ پر تفصیلی بحث اور قدیم و جدید ماہرین و مفکرین کے اقوال کے لیے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر" اور "تہذیب کی تشکیلِ جدید" جو ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہیں۔

جا سکے۔

شعورِ نبوت کی رہنمائی یہ "رہنما" شعورِ نبوتؐ ہے کہ انسانوں کی دنیا میں اس سے زیادہ کسی اور کے خالص و بے آمیز ہونے کی ضمانت نہیں ملتی۔ اس شعور سے رہنمائی حاصل کرنے کا براہ راست سلسلہ ختم نبوت کے ساتھ اگرچہ ختم ہوگیا لیکن اس سے حاصل شدہ علم و ادراک کی دونوں قسمیں موجود و محفوظ ہیں۔

(۱) وہ علم و ادراک جو برتر شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر شعورِ نبوتؐ نے حاصل کیا ہے جس کا تعلق خارجی و ماورائی حقیقت سے ہے اس کا اصطلاحی نام "قرآن" ہے۔

(۲) وہ علم و ادراک جو نبوتؐ کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور "قرآن" کی معنوی دلالت سے اخذ و استنباط کیا ہوا ہے اس کا اصطلاحی نام "حدیث" ہے۔

اسلام کے قانونی نظام میں شعورِ اجتہاد کے اصل رہنما یہی دو ہیں جن کی رہنمائی میں وہ شعورِ نبوت کی قائم مقامی کا شرف حاصل کرتا اور اپنی چاک دامنی کے لیے رفوگری کا سامان مہیا کر کے فائز المرام ہوتا ہے۔

قرآن حکیم قرآنِ حکیم اللہ کی کتاب اور زندگی و معاشرہ کے قانون کا اصل سرچشمہ ہے۔ اس میں قانون کے مقاصد، بندوں کے مصالح اور دستوری حیثیت کے اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں جن پر قانون اور اجتہاد کی بنیاد قائم ہوتی ہے قانونی جزئیات کا ذکر بہت کم ہے لیکن جس قدر بھی ہے وہ بطور "نمونہ" بنیاد کی تشریح و توضیح کے لیے ہے تاکہ ان کی روشنی میں نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے لیے اخذ و استنباط یا اجتہاد کا سلسلہ جاری رہے۔

یہ طریق کار دوامی اور عالمگیر حیثیت رکھنے والی کتاب کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ بیک وقت اگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق قانون کی تفصیل بیان کردی جاتی اور ہر ایک کے عملی تشکل کا خاکہ تیار کر دیا جاتا تو اس کی رہنمائی میں وہ جامعیت

وجاذبیت نہ پیدا ہوتی جو ہر دور و زمانہ میں زندگی و معاشرہ کے نئے مسائل حل کرنے یا موجودہ مسائل کو نئے حالات پر منطبق کرنے کے لیے شعور اجتہاد کو درکار ہے۔

القرآن علی اختصاره جامع ولا	قرآن مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے
یکون جامعا الا والمجموع فیه	جس کی شکل یہ ہے کہ وہ امور کلیہ کا
امور کلیات[1]	مجموعہ ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

تعریف القرآن بالاحکام الشرعیة	شرعی احکام قرآن میں کلی طور پر بیان
اکثره کلی لا جزئی وحیث جاء	ہوئے ہیں جہاں جزئی تفصیل ہے وہ
جزئیا فمأخذه علی الکلیة[2]	کسی حکم کلی کے تحت ہے۔

رسول اللہؐ کی حدیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قرآن حکیم کی تشریح وتوضیح اور اسی کی معنوی دلالت سے اخذ و استنباط کی ہوئی ہے، اس بنا پر بلاشبہ وہ اس درجہ میں ہے کہ قرآن کے بعد قانون کا سرچشمہ قرار پائے اور شعور اجتہاد اس سے رہنمائی حاصل کرے۔ نبوت کا خاصہ حقیقت کا کلی ادراک ہے جس کے بعد شعور نبوت کو غیر معمولی اخذ و استنباط کی صلاحیت پیدا ہو جاتی اور زندگی و معاشرہ کے بہت سے ان گوشوں تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے جن تک دوسروں کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

ایسی حالت میں اگر شعور اجتہاد نے اس سے رہنمائی نہ حاصل کی تو نہ صرف یہ کہ زندگی و معاشرہ اور اجتہاد کے بہت سے گوشے نظروں سے مخفی رہ جائیں گے بلکہ "اجتہاد" نبوت کی قائم مقامی کے شرف سے بھی محروم ہو جائے گا۔ پھر اس

---

[1] و [2] شاطبی۔ الموافقات ج ۳ الطرف الثانی الادلة علی التفصیل الدلیل الاول کتاب العزیز المسألة الخامسة۔

کی حیثیت آزادانہ رائے کی ہوگی جس کی اسلام کے قانونی نظام میں کوئی حیثیت نہیں۔

اجتہاد کی مناسبت سے چند مثالیں | ذیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح اور آپؐ کے اخذ و استنباط کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے اجتہادی شعور کو رہنمائی ملتی ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم میں مذکورہ اصول و کلیات کی روشنی میں بہت سے مروجہ موجودہ مسائل کا حکم بیان کیا جس کی حیثیت تشریح و توضیح کی تھی۔ مثلاً یہ آیت ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ [1]	اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ مگر یہ کہ تجارت ہو آپس کی رضامندی سے تو اجازت ہے۔

اس میں دو اصول بیان کیے گئے ہیں ایک سلبی اور دوسرا ایجابی، پہلے میں ناحق کسی کا مال کھانے کی ممانعت ہے اور دوسرے میں حق کے ساتھ باہمی رضامندی سے اجازت ہے ان دونوں کی روشنی میں رسول اللہؐ نے مروجہ معاملات کا جائزہ لیا اور ان سب کو ناجائز قرار دیا جن میں دھوکہ پایا جاتا تھا اور بالآخر ناحق مال کھانے کی شکل نکلتی تھی۔ عرب میں خرید و فروخت کی مروّجہ بہت سی شکلیں ان دونوں اصول کے تحت جائز یا ناجائز قرار پائیں مثلاً خریدار و بائع (بیچنے والا) کسی چیز کا بھاؤ کرتے تھے اور دیکھنے و طے ہونے سے پہلے خریدار اس کو چھو لیتا یا بیچنے والا خریدار کی طرف پھینک دیتا، یا خریدار اس پر کنکری رکھ دیتا تو ان سب صورتوں میں بیع مکمل ہو جاتی تھی ان معاملات میں چونکہ فریقین کی رضامندی موجود تھی اس بنا پر ان کو ایجابی اصول کے تحت آنا چاہیے تھا۔ لیکن رسول اللہؐ کی تشریح

---

[1] سورہ نساء رکوع ۵

د توضیح نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ جس رضامندی میں دھوکہ فریب کا خطرہ ہو اور خطرہ ظاہر ہونے کے بعد اس رضامندی کا نتیجہ ناحق مال کھانے کی شکل میں ظاہر ہو تو وہ بھی سلبی اصول کے تحت آئے گا۔

(۲) اصل کو فرع پر منطبق کر کے دکھایا جس سے دوسری فرع کا حکم نکالنے میں سہولت ہوئی اوپر کی آیت اصل ہے اور موجودہ مروجہ معاملات فرع ہیں اصل میں حرمت و ممانعت کی علت ناحق مال کھانا ہے۔ یہ علت جتنے معاملات میں پائی جائے گی وہ سب حرام و ناجائز ہوں گے خواہ اس وقت موجود ہوں یا بعد میں ہوں، ابتدا میں علت پائی جاتی ہو یا آخر میں ہو جب کہ دھوکہ و فریب ظاہر ہو۔

(۳) جزئی قوانین جو قرآنِ حکیم میں مذکور ہیں ان کے موقع و محل متعین کیے جیسے تیمم و نماز قصر کے مواقع بیان کیے اور شرعی رخصتوں کے محل متعین کیے کہ کس جگہ ان رخصتوں پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔

(۴) قانون کی شرطیں، رکاوٹیں اور قیدیں وغیرہ بیان کیں جن کے بغیر ان پر صحیح عمل درآمد دشوار تھا۔ مثلاً نکاح، طلاق، خرید و فروخت وغیرہ کی تفصیل جس سے صحیح و غلط اور حلال و حرام کے درمیان امتیاز قائم ہوا۔

(۵) نئے قوانین بیان کیے جن کا صریح ذکر اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی معنوی دلالت میں موجود ہے، مثلاً پھوپھی کی موجودگی میں بھتیجی سے نکاح یا خالہ کی موجودگی میں بھانجی سے نکاح حرام قرار دیا وغیرہ۔

(۶) مطلق آیتوں کی تفصیل بیان کی اور موقع و محل کے لحاظ سے ان کو مقید کیا۔ جیسے معروف منکر طیبات اور خبائث کے تحت بہت سی مروجہ چیزوں کا حکم بیان کیا یا جرائم کی سزاؤں سے متعلق آیتوں کو موقع و محل کے لحاظ سے مقید کر کے ان پر عمل درآمد

واضح کیا۔

(۷) مجمل آیتوں کی تشریح کی جس کے بغیر صحیح مفہوم سے واقفیت اور اس پر عمل دراًمد دشوار تھا۔ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ سے متعلق آیتوں کی تشریح کی ان کی عملی کیفیت بیان کی۔

(۸) جزئی واقعات اور کلی قواعد سے مدد حاصل کر کے نئے قواعد وضع کیے اور ان سے جزئیات مستنبط کر کے دکھایا۔ مثلاً

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔	اسلام میں نہ نقصان پہونچانا ہے اور نہ نقصان اٹھانا ہے۔
الضرر یزال	نقصان دور کیا جائے۔
المشقۃ تجلب التیسیر[1]	مشقت آسانی کھینچتی ہے۔

(۹) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت کی نشان دہی فرمائی جس سے نئے اصول و کلیات وضع کرنے اور اجتہاد کا دائرہ وسیع کرنے کی سہولت ہوئی۔

(۱۰) آیتوں کے شان نزول بیان کیے جس سے زندگی و معاشرہ کو درپیش مسائل کی نشان دہی ہوئی اور ان پر قیاس و استنباط کے لیے مواد فراہم ہوا۔

ان چند مثالوں سے ظاہر ہے کہ اجتہاد کا دائرہ وسیع کرنے اور اس کو نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے قابل بنانے کے لیے رسول اللہ ﷺ کی تشریح و توضیح اور آپ کے اخذ و استنباط سے استفادہ کی کس قدر ضرورت ہے؟

اجتہاد کی تین شکلوں کا وجود | تشریح و توضیح اور اخذ و استنباط پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالنے سے اجتہاد کی تین شکلیں وجود میں آتی ہیں۔

(۱) وہ جس میں متعلقہ آیت و حدیث کے معنی و مفہوم متعین کر کے مسائل کو حل کیا

---

[1] الاشباہ والنظائر فی القواعد الکلیہ

کیا جائے جیسا کہ رسول اللہ ؐ نے پہلی صورت میں کیا۔ اس میں الفاظ معانی اور موقع و محل تینوں میں نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) وہ جس میں مزید غور و فکر کر کے حکم کی علت (علت کی بحث آگے آئے گی) نکالی جائے اور پھر اس کی بنیاد پر مسائل کا حل تلاش کیا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری صورت میں کیا۔

(۳) وہ جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ بیان کیا جائے اور اس سے مسائل کا حل نکالا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام جیسے نئے قواعد وضع کر کے اس کی طرف رہنمائی فرمائی۔

ان تینوں کے بالترتیب نام اس طرح تجویز کیے جا سکتے ہیں۔

(۱) اجتہاد توضیحی

(۲) اجتہاد استنباطی اور

(۳) اجتہاد استصلاحی

حدیث رسول ؐ پر گہری نظر کی ضرورت | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فقہ کو جس قدر ترقی ہوئی اور اجتہاد نے نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے لیے جس قدر کارہائے نمایاں انجام دیئے وہ سب انھیں تین شکلوں کے مرہون منت ہیں لیکن ان تینوں پر قابو پانے کے لیے حدیث رسول ؐ پر نہایت گہری نظر کی ضرورت ہے صرف اس کا سطحی علم کافی نہیں ہے۔ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ ؒ کہتے ہیں:۔

و لہ قشور داخلہا لب واصداف وسطہا درر[1]	حدیث کے لیے پوست ہے جس کے اندر مغز ہے صدف ہے جس کے وسط میں موتی ہے۔

---

[1] ولی اللہ حجۃ اللہ البالغۃ ج ۱۔ مقدمہ ص ۲

پھر مغز اور موتی کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

ثم يتلوه فن معانيه الشرعية واستنباط الاحكام الفرعية والقياس على الحكم المنصوص فى العبارة والاستدلال بالايماء والاشارة ومعرفة المنسوخ والمحكم والمرجوح والمبرم وهذا بمنزلة اللب والدر۔	پھر اس کے بعد حدیث کے شرعی معانی فروعی احکام کے استنباط حکم منصوص کے ظاہر پر قیاس اور اشارے سے استدلال کا فن ہے نیز منسوخ۔ محکم۔ مرجوح اور مبرم کی معرفت کا فن ہے یہ سب بمنزلہ موتی اور مغز کے ہے۔

"اجتہاد" کے ذریعہ چوں کہ نبوت کی قائم مقامی کا شرف حاصل ہوتا جو علمی و فکری بلندی کا نہایت اونچا مقام ہے اس بنا پر عمیق نظر اور فنی قابلیت کے بغیر اجتہاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اجتہاد کا تدریجی ارتقار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں چونکہ قانون کا تمام تر تعلق آپؐ کی ذات مبارک سے وابستہ تھا اس لیے اجتہاد کی ذمہ داری بھی اصلاً آپؐ ہی کے سپرد تھی اور نبوت کے ایک شعبہ کی حیثیت سے آپؐ اس کے فرائض انجام دیتے رہے۔ رسول اللہؐ دنیا سے اس وقت تشریف لے گئے جب دین کی تکمیل ہو گئی اور اجتہاد کے ذریعہ ترقی پذیر معاشرہ اور نمو پذیر زندگی کی رہنمائی کے لیے راستہ ہموار ہو گیا نیز صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک ایسی جماعت تیار ہو گئی جو قانون کے اتار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھی اور آپؐ کے بعد تمدنی ضرورت کے پیش نظر اجتہاد کے ذریعہ قانون کو ترقی دینے اور منضبط کرنے کی ہر صلاحیت رکھتی تھی۔ جس طرح طبیب حاذق کے ذہین و فہیم شاگرد مدتوں اس کے پاس رہنے اور تجربہ حاصل کرنے کے بعد ان دواؤں اور غذاؤں کے خواص و اثرات اور طریق استعمال سے واقفیت حاصل کر لیتے ہیں جن کو وہ استعمال کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ میں جو ذہین و فہیم اور قانون کا ذوق رکھنے والے تھے انھوں نے عرصہ تک نبویؐ تعلیم اور فیض صحبت سے قانون کی حکمت، ان کے مقاصد اور طریق نفاذ سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ ان حضرات نے قانون کے موقع و محل کو دیکھا تھا، ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا۔ اور نبوتؐ کے فیضان سے براہ راست استفادہ کیا تھا۔ اس بنا پر رسول اللہؐ کے بعد مختلف تمدنی ضرورت کے پیش نظر ان کو بجا طور پر اجتہاد کرنے کا حق تھا اور انھوں نے بحسن و خوبی اس حق کو استعمال کر کے ترقی پذیر معاشرہ اور نمو پذیر زندگی کی رہنمائی کے فرائض انجام دیے۔

اجتہاد کے تین اہم دور | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تدریج ترقی کے لحاظ سے اجتہاد کے تین اہم دور ہیں۔

(۱) دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد

(۲) دورِ ثانی تابعینؒ کا اجتہاد

(۳) دورِ ثالث ائمہ مجتہدینؒ کا اجتہاد

ان تینوں کی وضاحت سے نہ صرف اجتہاد کے خدوخال نمایاں ہوں گے بلکہ موجودہ دور میں اجتہاد کی وہ دشواریاں بھی دور ہوں گی جن کی بنا پر اس کو ناقابلِ عمل قرار دیدیا گیا ہے۔

دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد

دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد | صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں جب فتوحات کی کثرت ہوئی اور مختلف تمدنی زندگی سے سابقہ پڑا تو نئے نئے اجتماعی و سیاسی مسائل ابھر آئے جن کو حل کیئے بغیر معاشرہ کی رہنمائی کی کوئی شکل نہ تھی، حقِ اجتہاد کے باوجود صحابہ کرام رضوان اللہ نے مسائل حل کرتے میں نہایت محتاط رویہ اختیار کیا چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کا طرزِ عمل منقول ہے۔

كان ابوبكر الصديق اذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى فان وجد فيه ما يقضي به قضى به وان لم يجد في كتاب الله نظر في سنة رسول الله فان وجد فيها ما يقضي به قضى به فان

حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جب تصفیہ طلب کوئی معاملہ درپیش ہوتا تو پہلے وہ اللہ کی کتاب میں دیکھتے اگر اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملتا تو رسول اللہؐ کی سنت میں تلاش کرتے اگر اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے

اعیاہ ذلک سأل الناس
هل علمتم ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قضی
فیہ بکذا وکذا فان لم یجد
سنۃ سنہا النبی صلی اللہ
جمع رؤوساء الناس
فاستشارهم فاذا اجتمع رأیهم
علی شئ قضی بہ [1]

تھے۔ اگر خود تلاش نہ کر پاتے تو لوگوں
سے سوال کرتے کہ کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہ ﷺ
نے اس میں ایسا ایسا فیصلہ فرمایا ہے
اگر کسی طرح ان کو رسول اللہ ﷺ کی
سنت نہ ملتی تو اہلِ علم کے رؤسا کو
جمع کر کے ان سے مشورہ چاہتے جب وہ
کسی رائے پر متفق ہو جاتے تو اس کے
مطابق فیصلہ کرتے تھے۔

حضرت عمرؓ کا بھی یہی طرز عمل تھا، فرق صرف اس قدر ہے کہ اگر کتاب و سنت میں کوئی حکم نہ ملتا تو حضرت ابو بکرؓ کے فیصلوں کی طرف رجوع فرماتے پھر مشورہ و اجتہاد کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ و عبداللہ بن عباسؓ اور دیگر جلیل القدر اصحابؓ کا بھی یہی طرز عمل منقول ہے کہ پہلے وہ کتاب و سنت میں حکم تلاش کرتے پھر اپنے پیشرؤوں کے فیصلوں میں دیکھتے اگر کہیں نہ ملتا تو اجتہاد کرتے تھے۔ [2]

روحِ شریعت اور مقاصدِ دین کے پیشِ نظر اجتہاد

اجتہاد کے موجودہ اصول و قواعد بعد میں منضبط ہوئے ہیں یہ حضرات روحِ شریعت اور مقاصدِ دین کے پیشِ نظر اجتہاد کرتے تھے۔ جن سے اصول و قواعد وضع کیے گئے ہیں۔

ان الصحابۃ رضوان اللہ

صحابہ کرام رضؓ نے پیش آمدہ امور میں مطلق

---

[1] ابو عبید کتاب القضاء و ابنِ قیمؒ۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ القضاء بکتاب اللہ ثم بالسنۃ الخ [2] ابن قیم اعلام الموقعین ج ۱۔ القضاء بکتاب اللہ ثم بالسنۃ الخ

علیہم عملوا امورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار[1]

فکان عمر یجتهد فی تعرف الحکمة التی نزلت فیها الآیة و یحاول معرفة المصلحة التی جاء من اجلها الحدیث و یاخذ بالروح لا بالحرف[2]

مصلحت کا اعتبار کیا ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان میں اعتبار کے لیے پہلے کوئی شاہد موجود ہو۔

حضرت عمرؓ اس حکمت کی تلاش میں انتہائی کوشش کرتے جس میں آیت نازل ہوئی ہے اور اس مصلحت کی معرفت حاصل کرنا چاہتے جس کی وجہ سے حدیث وارد ہوئی ہے اور روح و مغز کو لیتے ظاہری الفاظ پر اکتفا نہ کرتے تھے۔

روح شریعت اور مقاصد دین تک رسائی کبھی الفاظ و معانی اور ان کے موقع و محل کی تعیین سے حاصل ہو جاتی اور کبھی مزید گہرائی میں جا کر "علت" تلاش کرنے اور اشباہ و نظائر پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوتی تھی۔ جیسا کہ صحابہ کرامؓ کے اجتہادات میں بکثرت مثالیں دونوں کی موجود ہیں۔

انفرادی و اجتماعی اجتہاد | اجتہاد کو زیادہ محفوظ شکل دینے کے لیے صحابہ کرامؓ نے اجتماعی اجتہاد کا بھی نظم قائم کیا تھا جس کا نام بعد میں اجماع تجویز کیا گیا اس کے لیے قانون کے ماہرین کی ایک مجلس قائم تھی اور ارکان میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ اکابر اصحابؓ شامل تھے۔

---

[1] ابن فرحون تبصرۃ الحکام فی القضایا بالسیاستہ الشرعیۃ۔

[2] القضاء فی الاسلام قضاء عمر. ص ۱۰۴ [3] کنز العمال ج ۳ کتاب الخلافۃ مع الامارۃ من قسم الافعال ص ۱۳۴

ان ابا بکر الصدیق کان اذا نزل
به امر یرید فیه مشاورة
اهل الرای واهل الفقه دعا
رجالا من المهاجرین والانصار
دعا عمر وعثمان وعلیا وعبد الرحمن
بن عوف ومعاذ بن جبل وابی بن
کعب وزید بن ثابت [1]

ابوبکر رض کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں
اہل رائے واہل فقہ کے مشورہ کی ضرورت
ہوتی تو وہ مہاجرین وانصار کے کچھ لوگوں
کو بلاتے، مثلاً حضرت عمر رض، حضرت عثمان رض
حضرت علی رض، حضرت عبدالرحمن بن عوف رض
حضرت معاذ بن جبل رض، حضرت ابی بن
کعب رض، حضرت زید بن ثابت رض۔

نو پیدا شدہ مسائل جن میں مشورہ واجتہاد کی ضرورت ہوتی تھی ان کا "صوافی الامر" نام رکھا گیا تھا۔

کان اذا جاء الشیئ من القضاء
لیس فی الکتاب ولا فی السنة
سمی صوافی الامر [2]

کوئی ایسے فیصلے کی بات جس کا ذکر کتاب و
سنت میں نہ ہو اس کا "صوافی الامر" نام
رکھا جاتا تھا۔

"صوافی" اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بادشاہ صرف خاص کے لیے مخصوص کر لیتا تھا۔ یہ مسائل چوں کہ خلافت کی قائم کردہ مجلس سے متعلق ہوتے تھے عام لوگوں کو دخل دینے کا اختیار نہ تھا اس بنا پر گویا خلافت کے لیے مخصوص تھے۔

انفرادی واجتماعی اجتہاد کی جو بھی شکل ہوتی رسول اللہ کے اجتہاد کی مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ ہوتی تھی جیسا کہ درج ذیل مثالوں سے ظاہر ہے۔

---

[1] طبقات ابن سعد قسم ثانی جزء ثانی باب اہل العلم والفتوی من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [2] ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ النوع الثالث من الرای المحمود ص ۱۷،

اجتہاد توضیحی کی مثال | (۱) اجتہاد توضیحی کی مثال جس میں متعلقہ آیت وحدیث کے معنی ومفہوم متعین کر کے مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتماعی زندگی میں صحابہ کرامؓ کو غالباً سب سے اہم مسئلہ زمین کی تنظیم وتقسیم کا پیش آیا چنانچہ عراق وشام فتح ہونے کے بعد زمین کی تنظیم وتقسیم کے بارے میں اختلاف ہوا صحابہ کرامؓ کے ایک گروہ کی رائے تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے اس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ وحضرت بلالؓ وغیرہ شامل تھے۔ اور دوسرے گروہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔ اس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ وغیرہ تھے۔

پہلے گروہ نے اس آیت سے استدلال کیا تھا۔

واعلموا انما غنمتم من شئ	اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت حاصل
فان للہ خمسہ وللرسول	ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسولؐ کے
ولذی القربیٰ والیتٰمیٰ المساکین	لیے اور قرابت داروں کے لیے اور یتیموں،
وابن السبیل ان کنتم اٰمنتم	مسکینوں، مسافروں کے لیے اگر تم اللہ پر
باللہ [1]	ایمان رکھتے ہو۔

انداز استدلال یہ تھا کہ آیت میں مال غنیمت (جو فتح کرنے کے بعد دشمن سے حاصل ہو) کے خمس (پانچواں حصہ) کا حکم ومصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ چار حصے فوجیوں کے لیے چھوڑ دیئے گئے ہیں جس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ہوتی ہے کہ آپؐ نے خیبر کی زمین تقسیم کردی تھی۔ بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمین بھی آپؐ نے فوجیوں میں تقسیم کردی تھی۔

---

[1] الانفال۔ ع ۵

دوسرے گروہ کا جواب یہ تھا کہ آیت میں صرف خُمس کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ حصوں سے خاموشی اختیار کی گئی ہے جس کا مطلب ہے کہ خلافت مفاد عامہ کے پیش نظر چاہے تو فوجیوں میں تقسیم کردے جیسا کہ رسول اللہؐ نے مذکورہ زمین تقسیم کردی تھی اور چاہے تو اصل باشندوں کے پاس رہنے دے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا ایک حصہ ان کے پاس رہنے دیا تھا اور وادی القریٰ اور مکہ کی پوری زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی تھی۔

اس پہلی میٹنگ میں دونوں گروہ ایک ہی آیت سے استدلال کرتے اور اپنے موقف کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل پیش کرتے تھے اس بنا پر دونوں اپنے موقف پر جمے رہے اور کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ بالآخر مجبور ہو کر حضرت عمرؓ نے میٹنگ ملتوی کردی تاکہ لوگوں کو قرآنی آیات میں مزید غور و خوض کا موقع ملے۔ پھر حضرت عمرؓ نے صورت حال کی نزاکت دیکھتے ہوئے جلد ہی دوسری میٹنگ طلب کی اس میں انصارؓ کے دس اور معزز آدمیوں کو بھی بلایا۔ حمد و ثنا کے بعد کاروائی اس طرح شروع کی۔

"میں نے آپ حضرات کو اس لیے تکلیف دی ہے کہ جس بار امانت کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں، اس وقت میری حیثیت خلیفہ کی نہیں بلکہ آپ میں سے ایک فرد کی ہے ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار ہے اس معاملہ میں پہلی میٹنگ ہو چکی ہے۔ کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور کچھ نے موافقت کی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ لوگ میری مرضی کا اتباع کریں اور حق بات کو چھوڑ دیں۔ میں تو حق بات ہی کی طرف آپ لوگوں کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جس طرح میرے پاس اللہ کی

کتاب ہے ویسے ہی آپ کے پاس ہے جو ناطق بالحق ہے اس کو سامنے رکھ کر مجھے جواب دیجیے جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے"۔

اس موقع پر حضرت عمرؓ نے مذکورہ آیت کی وضاحت اور اپنے موقف کی تائید کے لیے "آیات فے" کا استدلال کیا تھا اور انداز استدلال یہ تھا کہ دشمن سے حاصل کیے ہوئے مال میں صرف فوجیوں کا حق نہیں مذکور ہے بلکہ ان میں موجودہ و آیندہ سب لوگوں کو شریک کیا گیا اور مقصد یہ بیان کیا گیا ہے کہ مال و دولت ایک ہی طبقہ میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ آیات فے میں موجودہ اور آئندہ جن لوگوں کا ذکر ہے وہ یہ ہیں:

(۱) اللہ و رسول، اقربا، یتیم، مسکین اور مسافر۔

(۲) مفلس مہاجر جو دین کی خاطر ہجرت کر کے آئے ہیں۔

(۳) مدینہ کے باشندے جو پہلے سے ایمان لا کر یہاں مقیم ہیں۔

(۴) بعد کے تمام مسلمان۔

سورۂ حشر ۲۸ کی آیات فے میں فوجیوں اور غیر فوجیوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان میں موجودہ اور آئندہ سب لوگوں کا حصہ و حق بیان کیا گیا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ آیت غنیمت کی توضیح و تشریح ہوئی اور لوگوں کو اس کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی، چنانچہ اس استدلال سے موافق و مخالف سب نے اتفاق کیا اور یہ طے پایا کہ خلافت کے زیر انتظام اصل باشندوں کے پاس زمین رہنے دی جائے فوجیوں میں تقسیم نہ ہو۔

فقالوا جمیعا الرای رایک فنعم ما قلت	لوگوں نے کہا کہ آپ ہی کی (حضرت عمرؓ کی) رائے اس معاملہ میں درست ہے جو آپ کہتے ہیں

وما رأیت لہ	اور دیکھ رہے ہیں وہی درست ہے۔

یہاں صرف اسی حصہ سے بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اجتہاد توضیحی سے ہے۔ بیٹنگ کی پوری کارروائی کے لیے راقم کی کتاب "اسلام کا زرعی نظام" اور "احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت" ملاحظہ ہو۔[۲]

اجتہاد استنباطی کی مثال

(۲) اجتہاد استنباطی کی مثال جس میں غور وفکر کرکے "علت" نکالی گئی اور اس کو بنیاد بنا کر مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو بکر رض کو خلافت کا نظم ونسق برقرار رکھنے میں غالباً سب سے اہم مسئلہ مانعین زکوٰۃ کا پیش آیا۔ مدینہ کے قرب وجوار میں بسنے والے مختلف قبیلوں (عبس، ذبیان، بنو کنانہ، غطفان اور بنو فزارہ) نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا بعض نے حرص وبخل کی بنا پر انکار کیا تھا جیسا کہ ان کا یہ قول منقول ہے۔

واللہ ما کفرنا بعد ایماننا	اللہ کی قسم ہم ایمان کے بعد کافر نہیں ہوئے لیکن
ولکن شححنا علی اموالنا[۳]	ہم نے اپنے مالوں میں حرص وبخل کیا ہے۔

اور بعض نے مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا جیسا کہ انھوں نے کہا تھا۔

نقیم الصلوٰۃ وشرائع الاسلام الا	ہم نماز اور دیگر شرائع اسلام ادا کریں گے
اننا لا نؤدی الزکوٰۃ الی ابی بکر[۴]	لیکن زکوٰۃ ابو بکر رض کو نہ دیں گے۔

---

[۱] حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو۔ ابو عبید۔ کتاب الاموال ص ۵۸، ۵۹۔ ابو یوسف۔ کتاب الخراج باب ما عمل بہ السواد یحییٰ بن آدم قرشی۔ کتاب الخراج جزء ثانی ص ۴۴۔ جصاص۔ احکام القرآن ج ۳ سورہ حشر ص ۴۳۲ [۲] یہ دونوں کتابیں ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہیں [۳] لماوردی، الاحکام السلطانیہ، الباب الخامس فی ولایۃ علی حروب المصالح ص ۷۴ [۴] ابن حزم۔ الملل والنحل ج ۴ ص ۶۶

خلافت کے لیے یہ دونوں صورتیں ناقابلِ برداشت تھیں، پہلی صورت میں اجتماعی طور پر اہم ترین فریضہ سے دست برداری کا اعلان تھا اور دوسری صورت میں لامرکزیت بغاوت کو قوت پہنچانے والی تھی۔ اس بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کا ارادہ کیا، لیکن چوں کہ یہ لوگ مسلمان تھے اور مسلمانوں کے خلاف جنگ کی اجازت نہ تھی، اس لیے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا۔

کیف تقاتل الناس وقد امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللّٰہ فمن قال لا الٰہ الا اللّٰہ عصم منی مالہ ونفسہ الا بحقہ وحسابہ علی اللّٰہ ۔[1]

آپ ان لوگوں سے کیسے قتال کریں گے جب کہ حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے "لا الٰہ الا اللّٰہ" کہنے تک قتال کریں، جس نے "لا الٰہ الا اللّٰہ" کہہ لیا اس نے اپنے جان ومال کی حفاظت کر لی، اس کا حساب اللّٰہ کے ذمے ہے ہاں اگر اس کلمہ کا کوئی حق ہو تو اور بات ہے۔

ارادۂ جہاد میں حضرت ابوبکرؓ کا استدلال قرآنِ حکیم کی اس آیت کے نظم اور رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل سے تھا۔

فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم ۔[2]

اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔

آیت میں باعتبار فرضیت نماز و زکوٰۃ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور دونوں ہی کے پائے جانے کی صورت میں فخلوا سبیلھم (ان سے تعرض نہ کرو) کا حکم ہے اگر دونوں میں ایک (کوئی بھی) نہ پائی جائے تو پھر یہ حکم نہ باقی رہے گا۔

---

[1] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ [2] توبہ ۵

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قبیلہ بنو ثقیف کا ایک وفد طائف سے حاضر ہوا۔ اس نے اسلام قبول کرنے کے لیے اپنی کچھ شرطیں پیش کی تھیں تو آپؐ نے فرمایا۔

انہ لا خیر فی دین لیس فیہ رکوع ۱؎

ایسے دین میں خیر نہیں جس میں نماز نہ ہو۔

مذکورہ آیت و حدیث (طرز عمل) کی بنا پر ابو بکرؓ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کر کے فرمایا تھا:

واللہ لاقاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال ۲؎

اللہ کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں گا جس نے نماز اور زکوٰۃ کے درمیان تفریق کی کیونکہ زکوٰۃ مال کا حق ہے۔

ابوبکرؓ نے یہ بھی فرمایا تھا۔

ارأیت لو سألوا ترک الصلوٰۃ
ارأیت لو سألوا ترک الصیام
ارأیت لو سألوا ترک الحج
فاذا لا یبقی عروۃ من عری
الاسلام الا انحلت ۳؎

اچھا یہ بتاؤ کہ اگر لوگ ترک نماز، ترک روزہ اور ترکِ حج کا مطالبہ کرنے لگیں (جیسا کہ انھوں نے ترکِ زکوٰۃ کا مطالبہ کیا ہے) تو اس وقت تو اسلام کا کوئی حلقہ بھی اپنی جگہ نہ باقی رہے گا۔

ترک صلوٰۃ کے مطالبہ پر وجوب قتال کی علت "اسلام" کے ایک اہم رکن سے اجتماعی دست برداری کا مطالبہ" ہے۔ یہ علت جس طرح ترکِ صلوٰۃ میں پائی جاتی ہے ترک زکوٰۃ، روزہ اور حج میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ترکِ صلوٰۃ

۱؎ ابوداؤد کتاب الخراج والفئی والامارۃ ۲؎ مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتھا ۳؎ الماوردی، الاحکام السلطانیہ الباب الخامس۔

پر جو حکم ہوگا ترک زکوٰۃ وغیرہ پر بھی وہی حکم ہوگا۔

حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

هذا بحقه ۱؎ — یہ جہاد اسی "لا الٰہ الا اللہ" کے حق کی وجہ سے ہے۔

یعنی تمہارے استدلال میں الا بحقہ کا لفظ موجود ہے جس سے میرے موقف کی تائید ہوتی ہے، یہ وہی حق ہے جس کی پائمالی کی وجہ سے ان لوگوں سے جہاد کرنا چاہتا ہوں۔

ابتدا میں یہ دقیقہ رسی حضرت عمرؓ کی سمجھ میں نہ آسکی لیکن گفتگو اور وضاحت کے بعد ان کی سمجھ میں آگئی چنانچہ انھوں نے فرمایا:

فواللّٰہ ماھو الا رأیت ان اللّٰہ شرح صدر ابی بکر للقتال فعرفت انه الحق ۲؎ — خدا کی قسم اب میں سمجھ گیا کہ اللہ نے ابو بکرؓ کا سینہ قتال کے لیے کھول دیا ہے میں نے پہچان لیا کہ وہی حق ہے۔

اجتہاد استصلاحی کی مثال اجتہاد استصلاحی کی مثال، جس میں روح شریعت اور بندوں کی مصلحت کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا گیا۔

مدینہ کے قریب ایک چراگاہ تھی جس پر اہلِ مدینہ کی ملکیت تھی۔ حضرت عمرؓ نے مصلحتِ عامہ کے پیشِ نظر اس کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا جب کہ اسلام قبول کرنے کے بعد عام قانون کے مطابق دست اندازی کی اجازت نہ ہونی چاہیئے۔

اس واقعہ کے بعد ایک بدوی نے آکر عرض کیا:

یا امیر المومنین بلادنا قاتلنا علیها فی الجاهلیة واسلمنا علیها — اے امیر المومنین ہم نے اس کے لیے جاہلیت میں جنگیں لڑی ہیں اور اسی پر اسلام لائے ہیں

۱؎ الماوردی، الاحکام السلطانیہ الباب الخامس ۲؎ بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ الفصل الثالث ۳؎ بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ ص ۳۰۴

فی الاسلام تحمی علینا [1] — آپ ہمارا اوپر اسی کی نگرانی کرتے ہیں۔

دار قطنی کی روایت میں ہے کہ جب وہ بدوی زیادہ اصرار کرنے لگا تو حضرت عمرؓ نے روحِ شریعت اور بندوں کی مصلحت کی طرف اس طرح توجہ دلائی۔

المال مال اللہ والعباد عباد اللہ — مال اللہ کا مال ہے اور بندے اللہ کے بندے"

ما انا بفاعل [2] — ہیں میں ایسا نہ کروں گا۔

ابن حجر عسقلانی نے اس کو بنجر زمین قرار دیا ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ تھی۔[3] لیکن حقیقۃً وہ ایسی چراگاہ تھی جس سے اہلِ مدینہ اور قرب و جوار کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے اور اس پر اہلِ مدینہ کی ملکیت مسلّم تھی جیسا کہ بدوی کے مذکورہ مطالبہ سے ظاہر ہوتا ہے، نیز حضرت عمرؓ نے اس چراگاہ کی نگرانی کے لیے "ہنی" (ایک شخص کا نام) کو عامل مقرر کیا تھا اور اس کو جو ہدایات دی تھیں ان سے بھی ملکیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

اجتہاد کی مذکورہ تینوں شکلیں ایسی ہیں جن میں عقل و رائے کو دخیل بنانا اور پھر ان کی وجہ سے اختلاف ہونا ناگزیر ہے۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ کے اجتہادات میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

اجتہاد توضیحی میں اختلاف کی مثال

(۱) اجتہاد توضیحی میں اختلاف کی مثال۔

حاملہ عورت کے شوہر کا اگر انتقال ہو جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک اس کی مدت وضع حمل ہے اور حضرت علیؓ کے نزدیک وضع حمل اور عدۃ وفات

---

[1] بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ ص ۴۳۰

[2] فتح الباری ج ۶ باب اذا اسلم فی دار الحرب الخ ص ۱۲۳ [3] حوالہ بالا

[4] ملاحظہ ہو بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم الخ ص ۴۳۰ و حاشیہ نمبر ۶ کتاب الجہاد ص ۱۵۰ و مسوّی شرح مؤطا باب الحمیٰ۔

(چار ماہ دس دن) میں جو زمانہ زیادہ طویل ہو وہی عدت قرار پائے گا۔ قرآن حکیم میں حاملہ کی عدت وضع حمل ہے جس میں وہ عورت بھی شامل ہے جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے۔

واولات الاحمال اجلھن ان	اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ
یضعن حملھن [1]	اپنے حمل وضع کریں۔

اور وفات کی عدت چار ماہ دس دن ہے خواہ عورت حاملہ ہو یا نہ ہو۔

والذین یتوفون منکم ویذرون	تم میں سے جن کا انتقال ہو جائے اور اپنی
ازواجا یتربصن بانفسھن اربعۃ	عورتیں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے کو چار ماہ
اشھر وعشرا [2]	دس دن انتظار میں رکھیں۔

دونوں آیتوں کا مفہوم متعین کرنے میں اختلاف ہوا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پہلی آیت کو عام رکھتے ہوئے حاملہ کی عدت وضع حمل مقرر کی اور دوسری آیت کو بیوہ غیر حاملہ میں محدود رکھا، جب کہ حضرت علیؓ نے دونوں آیتوں کو عام رکھتے ہوئے بیوہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل مقرر کی بشرطیکہ وہ چار ماہ دس دن سے کم نہ ہو اور اگر وضع حمل کم مدت میں ہو جائے تو پھر اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے۔

اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال

(۲) اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال۔

حضرت ابو بکرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت نہیں دلاتے تھے۔ ان حضرات نے دادا کو باپ پر قیاس کیا اور باپ کی موجودگی میں چونکہ بھائیوں

---

[1] الطلاق ع ۱ [2] البقرہ ع ۳۰

کو وراثت نہیں ملتی۔ اس لیے دادا کی موجودگی میں بھی ان کو وراثت نہ ملے گی۔ لیکن حضرت زید بن ثابت رض، حضرت علی رض، حضرت عبداللہ بن مسعود رض وغیرہ کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت ملے گی کیونکہ دادا بہت سی باتوں میں باپ جیسا نہیں ہے تو بھائیوں کو محروم کرنے میں بھی باپ جیسا نہ ہوگا۔[1]

اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال

(۲) اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال

ایک مطلقہ عورت جس نے اپنی عدت ہی میں نکاح کر لیا تھا حضرت عمر رض نے اس کے موجودہ شوہر کو چند کوڑوں کی سزا دے کر دونوں میں علیحدگی کرا دی اور فرمایا کہ جو عورت عدت گذرنے سے پہلے نکاح کر لے اور اسی حالت میں اس سے مقاربت کر لی جائے تو اس شوہر پر وہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے لیکن حضرت علی رض کے نزدیک پہلے شوہر کی عدت گذرنے کے بعد یہ شخص اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ حضرت عمر رض کا یہ فیصلہ مصلحت عامہ کی بنا پر تھا جب کہ حضرت علی رض کا فیصلہ اصول عامہ کی بنا پر تھا۔ حالات کے لحاظ سے روح شریعت میں دونوں کی گنجائش ہے۔[2]

اجتہاد میں اختلاف کا فائدہ

صحابہ رض کے اجتہادات میں اختلاف کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ قانون کی دنیا میں وسعت ہوئی اور لوگوں کو عمل درآمد میں سہولت ہوئی جیسا کہ "اختلاف امتی رحمۃ" (میری امت کا اختلاف رحمت ہے) کی تفسیر منقول ہے۔

توسعۃ علیہم وعلی اتباعہم فی وقائع الاحوال المتعلقۃ

تاکہ احوال کے واقعات میں جو شریعت کے فروع سے متعلق ہیں لوگوں کے

---

[1] شیخ سراج الدین محمد بن عبدالرشید، سراجی، باب مقاسمۃ الجد

[2] تعلیل الاحکام النوع الرابع

فروع الشریعۃ[1] لیے وسعت ہو۔

حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے منقول ہے:

ما احب ان اصحاب رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لا یختلفون لانہ لو کان قولاً واحداً لکان الناس فی ضیق وانہم ائمۃ یقتدیٰ بہم فلو اخذ رجل بقول احدہم لکان سنۃ[2]

میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ رسول اللّٰہ کے اصحاب اختلاف نہ کرتے کیونکہ اگر ایک قول ہوتا تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے رسول اللّٰہ کے اصحاب مقتدیٰ ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے اگر کوئی ان میں سے کسی کے بھی قول کو لے لیگا تو وہ سنت پر عامل ہوگا۔

اس دور میں اجتہاد محدود تھا اس اختلاف کے باوجود صحابہؓ کے زمانہ میں اجتہاد کا دائرہ ایک حد تک محدود رہا جس قدر ضرورت پیش آتی رہی اسی میں یہ حضرات اجتہاد کرتے رہے۔ نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کی طرف ان کو توجہ کرنے کی فرصت نہ تھی گوناگوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہو گئی تھیں کہ ان پر قابو پا لینا ہی اہم کارنامہ تھا۔ مشہور ترین صحابہؓ جو اجتہاد میں زیادہ ماہر تھے یہ ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللّٰہ بن مسعودؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللّٰہ عنہم۔

اجتہاد سے کام لینے میں تفاوت ان حضرات میں بعض وہ تھے جو اجتہاد سے زیادہ کام لیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللّٰہ بن مسعودؓ وغیرہ بعض وہ

---

[1] شعرانی، کتاب المیزان ج ا فصل فان قلت الخ۔

[2] شاطبی۔ الاعتصام ج ۴ ص ۱۱۔

تھے جن کے اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع نہ تھا مثلاً حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، اور حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ۔

اجتہاد میں اس کمی بیشی کی عموماً دو وجہیں تھیں۔

(۱) ذوقِ اجتہاد میں تفاوت۔ کسی کو یہ ذوق زیادہ عطا ہوا تھا اور کسی کو کم۔

(۲) اجتہاد کے مواقع میں تفاوت۔ کسی کو اجتہادی مسائل سے زیادہ سابقہ پڑتا تھا اور کسی کو کم۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کو چونکہ اجتہادی ذوق کے ساتھ اجتہادی مسائل زیادہ پیش آئے تھے اس بنا پر ان لوگوں کی اجتہاد میں جس قدر شہرت ہوئی دوسرے لوگوں کو اس قدر شہرت نہ ہو سکی۔

کوئی اجتہاد مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ تھا

صحابۂ کرامؓ نے پیش آمدہ مسائل میں جو اجتہادات کیے ان کی فہرست کافی طویل ہے۔ بحیثیت مجموعی ان میں غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کا کوئی اجتہاد بھی مذکورہ تین شکلوں کے وسیع دائرہ سے خارج نہ تھا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی نے ایک اور کسی نے دوسری شکل سے زیادہ کام لیا۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے ملکی انتظامات میں اجتہاد استصلاح اور قانونی معاملات میں اجتہاد استنباط سے زیادہ کام لیا۔ حضرت علیؓ کے یہاں اجتہاد استنباط اور اجتہاد استصلاح دونوں کا استعمال زیادہ پایا جاتا ہے۔ اجتہاد توضیحی کی مثالیں بھی حضرت عمرؓ کے یہاں زیادہ ملتی ہیں۔ "اولیات" عمر کے نام سے جس قدر ان کے اجتہادات پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق اجتہاد توضیحی سے ہے۔

اجتہاد میں رائے سے کام لینے کے تین اصول

اجتہاد کی کوئی بھی شکل ہو اس میں رائے سے کام لینا ناگزیر ہے۔ صحابۂ کرامؓ نے بھی رائے سے کام لیا لیکن

ان کے اجتہادات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا استعمال آزادنہ تھا بلکہ کسی اصول پر مبنی تھا مثلاً

(۱) وہ قرآن وحدیث سے استدلال کی گئی ہو جیسا کہ زمین کی تنظیم و تقسیم میں قرآن کی "آیات فے" سے حضرت عمرؓ نے استدلال کیا تھا۔

(۲) وہ اشباہ و نظائر پر قیاس کی گئی ہو جیسا کہ حضرت ابو بکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے مسئلے کو نماز پر قیاس کیا تھا۔

(۳) وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو مثلاً لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَہَا (اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ کسی کو نقصان پہنچانا ہے)۔

یہ تینوں اصول نہایت وسیع ہیں ان میں غور و فکر اور ان کی شیرازہ بندی سے قیاس و اجتہاد کی نہایت مہتم بالشان عمارت تیار ہوتی ہے جس سے نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی ہر دور میں رہنمائی کی جا سکتی ہے۔

صحابیت توسیع عمارت پر مامور تھی دراصل "نبوت" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد توسیع عمارت کے فرائض انجام دے۔ جس طرح نبوت شعورِ نبوت کے ذریعہ نقشۂ ہدایت کے مطابق تعمیر عمارت پر مامور ہوتی ہے، اسی طرح صحابیت شعورِ اجتہاد کے ذریعہ نمونۂ عمارت کے مطابق توسیع عمارت پر مامور ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ "نبی" بیک وقت جملہ انسانی ضروریات اور پیش آنے والے واقعات کی تعلیم تفصیلی طور پر نہیں دے سکتا البتہ اس کے فرمودات و تفہیمات میں بہت سے اصول و کلیات اور تصریحات و اشارات اس انداز کے ہوتے ہیں جن میں

پیش آنے والے واقعات وحوادث کی رہنمائی پائی جاتی ہے۔ چونکہ یہ جماعت بحیثیت مجموعی اپنی زندگی میں نبیؐ کا عکس اور اس کے "کاز" کو آگے بڑھانے والی ہوتی ہے۔ اس بنا پر لازمی طور سے نبیؐ کے بعد کے واقعات وحوادث کی رہنمائی اُس کے سپرد ہوتی اور قبولیت کے معیار پر ٹھیک اترتی ہے۔ یہ جماعتؓ توسیع عمارت کے لیے انھیں خدوخال کو نمایاں کرتی اور انھیں اصول وکلیات سے استدلال کرتی ہے جو نقشہ اور عمارت میں موجود ہیں لیکن ان کے ظہور اور عملی شکل قبول کرنے کا وقت نبوت کے بعد ہے۔ ایسی صورت میں صحابیتؓ کے لیے نہ آزادانہ رائے کی گنجائش نکلتی ہے اور نہ قرآن وحدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر صحابہ کرام رضہ کے بے شمار اقوال میں آزادانہ رائے پر سخت نکیر پائی جاتی ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

دورِ ثانی۔ تابعینؒ کا اجتہاد

تابعین کے بنیادی کام تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے صحابہؓ کے مقابلے میں تابعین کو اجتہاد کی زیادہ ضرورت پیش آئی جس کی بنا پر انھوں نے اجتہاد کے دائرہ کو زیادہ وسیع کیا اور اس کے لیے انھوں نے درج ذیل تین بنیادی کام کیے۔

(۱) حکومتی سطح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا۔

(۲) صحابہ رضہ کے اقوال وفتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کی۔

(۳) اجتہاد کے ذوق کو علمی رنگ دیا۔

احادیث کی تدوین (۱) فقہی احکام کے سلسلے میں احادیث جمع کرنے کی اصلاً ضرورت اس وقت پیش آئی جب کہ صحابہؓ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے جب تک

وہ مدینہ میں رہے ان کے سینوں اور صحیفوں میں محفوظ احادیث سے بآسانی استفادہ کیا جاتا رہا اور چند وجوہ کی بنا پر ان کو جمع نہ کیا گیا۔ مثلاً

(ا) اہم اور مقدم کام قرآن کی تدوین کا تھا اگر قرآن ہی کی طرح احادیث کی طرف توجہ دی جاتی تو دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہو جاتی اور ان کے درمیان فرق و امتیاز قائم رکھنا دشوار ہو جاتا۔

(ب) کاتب بھی اس زمانے میں کم تھے اور کام لمبا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ۲۳ سالہ زندگی پر پھیلی ہوئی تھیں حکومت کے پیش نظر دوسرے بہت سے اہم مشاغل تھے جن کی طرف توجہ مقدم تھی۔

(ج) عرب کو اپنے حافظہ پر زیادہ اعتماد تھا حدیث کی حفاظت کا طریقہ کتابت ہی نہ تھا بلکہ روایت اور عادل ثقہ سے روایت بھی تھا۔ صحابہؓ میں بکثرت روایت کرنے والے موجود تھے کوئی احتیاطاً کم روایت کرتا کوئی مصلحۃً زیادہ روایت کرتا تھا جس سے حدیثوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا۔ پھر بعض صحابہؓ کے پاس ذاتی طور پر لکھے ہوئے صحیفے بھی موجود تھے۔ مثلاً صحیفۂ صادقہ (عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا تیار کیا ہوا) صحیفۂ علیؓ، صحیفۂ عمرو بن حزامؓ، صحیفۂ وائل بن حجرؓ، صحیفۂ عبداللہ بن عباسؓ، صحیفۂ ابوہریرہؓ (جس کو ہمام بن منبہ نے تیار کیا تھا) صحیفۂ عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ۔

تابعین میں حکومتی سطح پر احادیث جمع کرنے کی طرف سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے توجہ دی اور مدینہ و دیگر اطراف کے حاکم و کبار علماء کو اس سلسلے میں خطوط لکھے[1] اور نہایت محنت و جانفشانی کے ساتھ یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

---

[1] امام مالک۔ موطا، ابو نعیم، تاریخ اصبہان و محمد خضری، تاریخ التشریع الاسلامی

گولڈزیہر کا اعتراف | جس کا اعتراف مشہور مستشرق "گولڈزیہر" نے بھی کیا ہے۔

"حدیثوں کے جمع کرنے کے لیے محدثین نے دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے۔ اندلس سے وسط ایشیا تک۔ شہر شہر اور گاؤں کا پیدل سفر کیا تاکہ دوسروں تک منتقل کر سکیں۔ اس زمانہ میں حدیث جمع کرنے کی اس سے زیادہ معتبر اور قابلِ اعتماد صورت نہ تھی۔ رحّال (بہت سفر کرنے والے) اور جوّال (بہت سیر و سیاحت کرنیوالے) کے قابل فخر القاب دراصل ان اونچے درجے کے لوگوں سے کبھی جدا نہیں ہوئے۔ راہِ علم کے مسافروں کے لیے طواف الاقالیم (ملکوں کا طواف کرنے والے) نہ کسی استعارہ پر مبنی ہے اور نہ ان میں کسی طرح کا مبالغہ ہے ان لوگوں نے تمام ملکوں کا سفر محض سیر و سیاحت یا تجربہ حاصل کرنے کے لیے نہیں کیا تھا بلکہ ان کا مقصد صرف حدیث کے جاننے والوں سے ملنا اور ان سے حدیثیں حاصل کرنا تھا۔ حدیث کی طلب و جستجو میں ان کی مثال اس "چڑیا" کی تھی جو ہر درخت (اس کی ہر شاخ پر) اس کی پتیوں سے غذا حاصل کرنے اور لطف اندوز ہونے کے لیے بیٹھتی ہے۔"[1]

تدوین حدیث سے اجتہاد میں وسعت | احادیث جمع ہونے کے بعد فقہی احکام کا کافی ذخیرہ سامنے آگیا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال

---

[1] Muslim Studies by Ignaz Goldziher English Translation Vol II Part VI.

اور اجتہادات سب کچھ تھے جس سے تابعین کو دائرہ اجتہاد وسیع کرنے میں سہولت ہوئی۔

اجتہادات کی شیرازہ بندی صحابہ رضؓ کے اقوال فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کے لیے سب سے اہم کام ان کے زاویۂ نگاہ کا تعین تھا چنانچہ اس کے لیے تابعین نے صحابہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔

(۱) اہلِ مدینہ اور (۲) اہلِ کوفہ

اہلِ مدینہ اور اہلِ کوفہ کے زاویۂ نگاہ کا تعین اہلِ مدینہ بدرجۂ مجبوری اجتہاد سے کام لیتے تھے ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ جس قدر موجود تھا وہ مسائل حل کرنے کے لیے بڑی حد تک کافی تھا پھر ان کو اجتہاد کی ویسی ضرورت نہ پیش آتی جیسی اہلِ عراق کو پیش آتی تھی۔

اہلِ کوفہ اجتہاد کرنے میں زیادہ وسیع المشرب تھے ان کو اہلِ مدینہ کے مقابلہ میں اجتہاد کی ضرورت بھی زیادہ پیش آئی اور ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ بھی نسبتہً کم تھا جس کی بنا پر وہ درایت سے کام لینے پر مجبور ہوئے۔

اہلِ مدینہ کے مرجع حضرت عمر بن خطابؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہ رضؓ وغیرہ اصحابؓ ہیں، اور تابعین میں نمائندے سعید بن مسیبؒ، عروہ بن زبیرؒ، قاسمؒ بن محمدؒ، ابوبکرؒ بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام، عبیداللہؒ بن عبداللہ بن مسعود، سلیمانؒ بن یسار، خارجہ بن زید بن ثابت وغیرہ ہیں لیکن ان میں زیادہ اہمیت سعید بن مسیبؒ کو حاصل ہے۔

اہلِ کوفہ کے مرجع حضرت عمر رضؓ بن خطاب، حضرت علی رضؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ ہیں اور تابعین میں نمائندے ابراہیم نخعیؒ، علقمہ بن قیسؒ، اسودؒ بن یزید، مسروقؒ بن اجدعؒ، عبیدہؒ بن عمرو سلمانی، شریحؒ بن حارث، حارثؒ اعور وغیرہ ہیں ان

میں زیادہ اہمیت ابراہیم نخعی رہ کو حاصل ہے۔

"اہلِ مدینہ" فقہ میں زیادہ قابلِ اعتماد "مکہ و مدینہ" کے لوگوں کو سمجھتے اور حضرت عمرؓ، زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے جس مسئلہ میں ان حضرات کی متفقہ رائے ہوتی اس میں چون و چرا کی گنجائش نہ تھی اور جس میں اختلاف ہوتا قوی اور راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر کسی مسئلے میں ان حضرات کی رائے نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے اور وقت ضرورت اجتہاد بالمصلحت سے کام لیتے تھے قیاس و رائے کو حتی الامکان استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے۔

"اہلِ کوفہ" فقہ میں زیادہ قابلِ اعتماد عبداللہ بن مسعودؓ، علیؓ اور عمرؓ کو سمجھتے اور انھیں کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں قوی و راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر ان حضرات کی رائے کسی مسئلہ میں نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے تھے اجتہاد کرنے میں یہ لوگ بڑے فراخ حوصلہ تھے اور قیاس و رائے سے زیادہ کام لیتے تھے۔

پہلے اہلِ مدینہ کی زیادہ شہرت تھی بعد میں اہلِ کوفہ کی ہوئی۔ ابتدا میں ان دونوں مسلکوں کا فرق زیادہ نمایاں نہ تھا لیکن بعد میں دو مستقل مکتبۂ فکر قرار پائے۔ یہ دونوں طرزِ فکر صحابہؓ میں موجود تھے لیکن ان کے مجتمع ہونے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست اخذ و استفادہ کی وجہ سے ظاہر نہ ہوئے تھے لیکن تابعینؒ کے زمانہ میں صحابہؓ کے منتشر ہونے اور ان کے مختلف احوال و مسائل سے سابقہ پڑنے کی وجہ سے زیادہ نمایاں ہوگئے۔ یہ دونوں مکتبۂ فکر فقہ کی تاسیس میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اسی بنا پر یہ دور فقہ کا تاسیسی دور کہا جاتا ہے جس میں عقل و نقل دونوں سے کام لینے کا ایک خوشگوار "آمیزہ" تیار ہو رہا تھا۔

ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کی کوشش

(۳) ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لیے تابعینؒ نے صحابہؓ کے فہم و نصوص کے طریقوں میں غور کیا جن کا تعلق (۱) الفاظ (۲) معانی (۳) معانی کی علتوں سے تھا۔

ظاہر ہے کہ الفاظ کی دلالت مقصود پر ہمیشہ یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی جو الفاظ کسی کے لیے خاص ہیں وہ دوسرے کو نہیں شامل ہوتے اور جو عام ہیں وہ سب کو شامل ہوتے ہیں۔ عام سے کسی کو خاص کرنے کے لیے قرینہ اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً زید کی دلالت متعین شخص پر جیسی ہوگی۔ رجل (مرد) کی دلالت اس پر ایسی نہ ہوگی احل اللہ البیع (اللہ نے بیع کو حلال کیا) عام حکم ہے لیکن سود کو وحرم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کے ذریعہ بیع کے حکم سے خاص کیا گیا۔ کبھی الفاظ کے کئی معنیٰ ہوتے ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی اور ایک ساتھ وہ نہیں مراد لیے جا سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں مختلف معنوں میں غور و فکر کر کے سیاق و سباق کی مناسبت سے کسی ایک معنیٰ کو ترجیح دینے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے لفظ "عین"، کئی مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کبھی الفاظ سے حکم کسی خارجی سبب کی بنا پر مناسب جزئیہ کے لیے نہیں ظاہر ہوتا اس میں غور و فکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر مناسبت کی وجہ سے ان میں حکم جاری کیا جاتا ہے مثلاً والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما اس میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے لیکن گرہ کٹ (طرار) اور کفن چور (نباش) کے لیے یہ حکم ظاہر نہیں ہے لیکن نوعیت کی تبدیلی کے باوجود دونوں میں مناسبت ہے اسی لیے حکم بھی یکساں ہوگا۔

"معانی" سے کچھ چیزیں قصداً مراد ہوتی ہیں اور ظاہری کلام ہی سے سمجھ میں آجاتی ہیں اور کچھ اشارۃً مراد ہوتی ہیں اور عمومی مفہوم میں شامل ہوتی ہیں جیسے وطی

المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف" اس آیت میں باپ پر دودھ پلانے والی کے اخراجات کا ثبوت قصداً ہے اور باپ کی طرف نسب کی نسبت کا ثبوت اشارۃً ہے۔

اسی طرح وہ علتیں جو حکم کو ثابت کرتی ہیں وہ بھی یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی ہیں مثلاً کوئی منقول ہوتی کوئی مستنبط ہوتی کسی کے استنباط پر اتفاق ہوتا اور کسی پر اختلاف ہوتا ہے۔

فہم نصوص کے طریقوں سے متعلق یہ چند اشارات ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تابعینؒ نے ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لیے کس قسم کی کوششیں کی تھیں۔

علمی رنگ کے بعد بھی اجتہاد کی تین شکلیں

علمی رنگ دینے کے بعد بھی اجتہاد کی وہی تین شکلیں رہیں جو صحابہؓ کے زمانہ میں تھیں (۱) اجتہاد توضیحی (۲) اجتہاد استنباطی اور (۳) اجتہاد استصلاحی (ہر ایک کی تفصیل پہلے گذر چکی)۔

لیکن علمی رنگ دینے کے بعد ان تینوں میں کافی وسعت ہو گئی تھی جس سے ہر ایک کی کئی کئی شاخیں پیدا ہو گئیں۔

تبدیلی احکام کے مسئلہ پر غور وخوض

پھر تابعینؒ نے اجتہاد کو وسیع کرنے کے لیے احوال و ظروف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کے مسئلہ پر خاص طور سے غور کیا جس کا ثبوت صحابہؓ کے اجتہادات میں موجود تھا۔ اس تبدیلی سے کسی حکم کو باطل کرنا نہیں مقصود ہوتا بلکہ اس کے نفاذ کا موقع و محل متعین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر اس کا تعلق تمام احکام سے نہیں بلکہ صرف ان احکام سے ہے جو زمانی مصلحت کے تابع ہوتے اور اس وقت تک برقرار رہتے ہیں جب تک وہ مصلحت باقی رہتی ہے اگر کچھ دنوں کے بعد اس مصلحت کا لحاظ ضروری ہو جائے تو وہ احکام حسبِ سابق بحال ہو جاتے ہیں، اس کی واضح مثالیں حضرت عمرؓ کی اولیات اور ان کے اجتہادات میں موجود ہیں۔

اجماع سے متعلق مختلف رجحان | اجتہاد کے دائرہ کو وسیع کرنے میں اجماع سے متعلق مختلف رجحان بھی مددگار ثابت ہوئے۔

(۱) اجماع واقعی — وہ جس پر اہلِ مدینہ کا اتفاق ہو۔

(۲) اجماع ذاتی — وہ جس پر سب اہلِ علم کا اتفاق ہو۔

(۳) اجماع نقلی — کسی حکم شرعی کے نقلی ہونے پر اتفاق ہو۔

(۴) اجماع اجتہادی — کسی حکم اجتہادی پر اتفاق ہو۔

(۵) اجماع قولی — وہ جس پر سب اہلِ علم کا اقرار یا فعل ہو۔

(۶) اجماع سکوتی — وہ جس پر بعض کا اقرار یا فعل اور بعض کا سکوت ہو۔

نفس اجماع پر اتفاق کے باوجود اس کی شکلوں کے حجت ہونے پر اختلاف ہوا۔ جس نے جس شکل کو حجت نہیں تسلیم کیا اس سے متعلق مسائل میں اجتہاد سے کام لیا اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔

غرض اس طرح مختلف طریقوں سے تابعین نے اجتہاد کو علمی رنگ دیا اور اصولِ فقہ کی بنیاد پڑی۔

اجتہاد کے لیے تین قسم کے مسائل | علمی رنگ دینے کے بعد اجتہاد کے لیے تین قسم کے مسائل متعین ہوئے:

(۱) وہ نئے مسائل جو تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے پیدا ہوئے۔

(۲) وہ مسائل جن پر پہلے اجتہاد ہو چکا ہے اور اب حالات وظروف کی تبدیلی سے ان کا مقصد فوت ہو رہا یا ان پر عمل درآمد سے لوگوں کو غیر معمولی مشقت پیش آرہی ہے۔

(۳) وہ مسائل جن کا ذکر نص میں موجود ہے لیکن زمانی مصلحت کی وجہ سے صحابہؓ نے ان کے نفاذ کا موقع ومحل متعین کیا تھا ان میں بعض پر نظرثانی کی فرصت نہ پیش آئی

جیسے "تالیف قلب کے لیے زکوٰۃ دینے کی ممانعت اور بعض پر نظر ثانی کی ضرورت پیش آئی جیسے کتابیہ سے نکاح کی اجازت۔ حضرت عمرؓ کی ممانعت جس وقتی مصلحت کی وجہ سے تھی وہ اب ہر جگہ نہ باقی رہی تھی۔ وغیرہ۔

دورِ ثالث ائمہ مجتہدین کا اجتہاد

اسلامی معاشرہ کی کشمکش اور مجتہدین کی کارگذاری

اس دور میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی قومیں اسلام کے حلقہ بگوش یا زیر اقتدار تھیں جن کا اپنا مخصوص معاشرہ اور تمدن تھا۔ ان کے عادات و معاملات مختلف تھے۔ معاشی و سیاسی نظام میں تفاوت تھا کہیں ایرانی تہذیب قانون کو دخل تھا تو کہیں رومی تمدن و قانون کا اثر تھا۔ ان لوگوں کے اختلاط سے اسلامی معاشرہ میں ایک عجیب کشمکش پیدا ہوئی اور ان کے ساتھ معاملات نے بہت سے نئے مسائل پیدا کیے نیز حالات کی تبدیلی سے بعض قدیم مسائل کے موقع و محل متعین کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ ائمہ مجتہدین کو اللہ کروٹ کروٹ چین نصیب کرے کہ انھوں نے نہ صرف وقتی اور زمانی حالات کا مقابلہ کیا بلکہ اجتہاد کے ایسے زریں اصول وضع کیے کہ ان کے ذریعہ ہر دور و زمانہ میں تغیر پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی آسان ہو گئی اجتہاد کے زریں اصول وضع کرنے کے بعد بھی اس کی مذکورہ تینوں شکلیں برقرار رہیں لیکن ان شکلوں کو جس قدر وسعت دی گئی اس کی کسی قدر تفصیل درج ذیل ہے:

(۱) اجتہاد توضیحی

اجتہاد توضیحی سے متعلق قواعد و قوانین کی تقسیم

(۱) اجتہاد توضیحی (جس میں الفاظ و معانی اور موقع و محل تینوں میں نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے) کو وسعت دینے کے زریں اصول (قواعد و قوانین) کو مختصراً اس طرح تقسیم کیا جا سکتا ہے:۔

(۱) وہ جن کا تعلق حکم پر نص (قرآن وحدیث) کی دلالت سے ہے۔

(۲) وہ جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

(۳) وہ جن کا تعلق حکم کے لیے نص کی معرفت سے ہے۔

ان سب کا تعلق الفاظ ومعانی کی وضاحت اور موقع ومحل کی تعیین سے ہے جن کے ذریعہ اجتہاد توضیحی میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے ظاہر ہے۔

(۱) حکم پر دلالت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔

(ا) نص کے الفاظ کی دلالت اور

(ب) نص کے مفہوم کی دلالت

نص کے الفاظ کی دلالت (۲) پھر اول (نص کے الفاظ کی دلالت) کی تین قسمیں ہیں:

(۱) عبارت النص

(۲) اشارۃ النص

(۳) اقتضاء النص

عبارت النص عبارت النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں آئے اور اصلاً یا ضمناً کلام اسی کے لیے لایا گیا ہو یعنی کلام سے وہی مقصود ہو۔[۱]

وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامیٰ	اگر تم ڈرو کہ یتیم لڑکیوں کے ساتھ انصاف
فانکحوا ما طاب لکم من النساء	نہ کرسکو گے تو اور عورتوں سے نکاح کرلو
مثنیٰ وثلث وربٰع فان خفتم	جو تمہیں پسند آئیں دو دو، تین تین اور چار چار،
الا تعدلوا فواحدۃ[۲]	پھر اگر ڈر ہو کہ تم ان میں انصاف نہ کرسکو گے تو ایک ہی

---

[۱] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی، اصول السرخسی ج ۱ باب بیان الاحکام الثابتۃ بظاہر النص دون القیاس والرائ

[۲] النساء ع ۱

اس آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ (۱) اصلاً تعدد ازواج کی اجازت (۲) عدل کی توقع نہ ہونے کی صورت میں صرف ایک عورت پر اکتفا کا وجوب اور (۳) ضمناً شادی کی اباحت کا ثبوت ہوتا ہے۔

وَ اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا[1] — اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔

اس سے عبارۃ النص کے ذریعہ بیع کی حلت اور سود کی حرمت نیز بیع اور سود میں مماثلت (ایک جیسے) نہ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

اشارۃ النص (۲) اشارۃ النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں آئے اور کلام اس کے لیے لایا بھی نہ گیا ہو (وہ مقصود نہ ہو) لیکن کلام میں اشارہ اس کی طرف موجود ہو جو توجہ کرنے سے سمجھ میں آجائے۔[2] جیسے اوپر نکاح والی آیت میں اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف بہرحال واجب ہے خواہ ایک ہوں یا زیادہ ہوں۔

وَ عَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُہُنَّ وَ کِسْوَتُہُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ[3] — اور باپ پر دودھ پلانے والی عورتوں کا کھانا کپڑا ہے دستور کے مطابق۔

اس سے اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت باپ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ مولود (بیٹا) کی نسبت "وعلی المولود لہ" میں باپ کی طرف حرف لام کے ذریعہ کی گئی ہے جو اختصاص کے لیے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کی نسبت تنہا باپ کے لیے مخصوص ہے ماں اس میں شریک نہیں اگر لام کو استحقاق و ملکیت کے معنی میں لیا جائے تو پھر باپ کی خصوصیت اس نسبت میں باقی نہ رہے گی کیونکہ

---

[1] البقرہ ع ۳۸ [2] اصول السرخسی حوالا بالا [3] البقرہ ع ۳۰

استحقاق و ملکیت میں ماں اور باپ دونوں شریک ہیں۔ جس طرح عبارۃ النص کے ذریعہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کا ثبوت تنہا باپ کے ذمہ ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔ اسی طرح اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت تنہا باپ کی طرف ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔

اقتضاء النص (۳) اقتضاء النص سے ثابت وہ حکم ہے جو موجودہ کلام سے نہیں بلکہ اس میں کوئی مناسب و ناگزیر محذوف (اضافہ) تسلیم کیا جائے اور اس سے وہ حکم سمجھ میں آئے[۱]۔

یہ محذوف کلام سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس کو شامل اور مفہوم کی وضاحت میں اس کا محتاج ہوتا ہے عموماً اس کی تین قسمیں ہیں۔

(ا) محذوف پر کلام کی سچائی موقوف ہو جیسے۔

رفع عن امتی الخطاء والنسیان[۲] میری امت سے خطا و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ خطا و نسیان واقع ہوتا رہتا ہے اس کے اٹھا دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں لا محالہ کوئی لفظ ایسا محذوف ہوگا کہ جس کی طرف اٹھا دینے کا حکم منسوب کیا جا سکے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام خلاف واقعہ قرار پائے وہ محذوف موقع کی مناسبت سے لفظ اثم (گناہ) یا اس کے مشابہ کوئی لفظ یعنی خطا و نسیان کا گناہ میری امت سے اٹھا دیا گیا ہے اس محذوف کی تائید دوسری اور کئی روایتوں سے بھی ہوتی ہے[۳]۔

(ب) محذوف پر عقلاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

---

[۱] اصول السرخسی حوالہ بالا [۲] طبرانی۔ کبیر۔ عن ثوبان

[۳] ملاحظہ ہو ابن ماجہ عن ابی ذر۔ حاکم عن ابن عباس و مشکوٰۃ باب ثواب ہٰذہ الامۃ

واسئل القریة[1] — آپ بستی والوں سے سوال کیجئے

یہاں لفظ "اہل" محذوف ہے اور اس کی طرف کلمہ سوال کی نسبت ہے کیونکہ اہل بستی ہی سے سوال ہو سکتا ہے بستی سے سوال کرنے کے عقلاً کوئی معنی نہیں ہیں۔

(ج) محذوف پر شرعاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

فمن عفی لہ من اخیہ شیٔ فاتباع بالمعروف واداء الیہ باحسان[2] — جس کو اس کے بھائی (فریق مقابل) کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معقول طریقے سے مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ ادا کر دینا چاہئے۔

قصاص (جان کا بدلہ جان) سے معافی کی صورت میں مطالبہ اور ادائیگی کا حکم اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ اس جگہ مال مطلوب محذوف مانا جائے ورنہ مطالبہ اور ادائیگی کے کوئی معنی نہیں رہتے ہیں۔

اقتضاء النص سے متعلق چند ضابطے موقع و محل کی مناسبت سے اگر یہ محذوف متعین ہے تو چاہے وہ عام ہو یا خاص اس سے حکم متعلق کر دیا جائے گا۔ جیسے

حرمت علیکم المیتۃ[3] — تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے۔

یہاں لفظ "اکل" محذوف ہے یعنی "اکل المیتۃ" مردار کا کھانا حرام کیا گیا ہے۔

حرمت علیکم امھاتکم[4] — تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں۔

یہاں لفظ نکاح محذوف ہے یعنی "نکاح امھاتکم" تمہارے اوپر تمہاری ماؤں سے نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور اگر محذوف متعین نہیں ہے بلکہ کئی کا احتمال

---

[1] یوسف ع ۱۰ [2] البقرہ ع ۲۲ [3] المائدہ ع ۱ [4] النساء ع ۴

ہو سکتا ہے ان میں کسی بھی ایک کے ساتھ حکم متعلق کیا جا سکتا ہے تو ایسی صورت میں کسی ایک کو محذوف مانا جائے جو سب کو شامل ہو؟ مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے اور دوسری جماعت کہتی ہے کسی ایک متعین کو محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے۔

اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص بھول کر خطاء یا جہالت سے کوئی بات کرے تو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز نہ باطل ہوگی۔ ان لوگوں نے مذکورہ حدیث "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میں عام لفظ "حکم" کو محذوف مانا ہے یعنی "حکم الخطاء والنسیان" اور لفظ "حکم" عام ہے جو دنیوی (نماز نہ باطل ہونا) اور اخروی (مواخذہ نہ ہونا) دونوں کو شامل ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز باطل ہو جائے گی ان کے نزدیک سہو اور عمد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ حضرات مذکورہ حدیث میں لفظ "اثم" (گناہ) محذوف مانتے ہیں جس سے آخرت میں مواخذہ نہ ہونا مراد ہے۔ دنیوی مواخذہ (نماز باطل ہو جانا) سے اس کا کوئی تعلق نہیں یہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

مجتہدین کی ہر دو جماعت کے پاس اپنی اپنی دلیلیں اور تائیدی حدیثیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

ثبوت حکم میں عبارۃ النص کو تقدم حاصل ہوگا

ثبوت حکم کے لحاظ سے دلالت نص کی تینوں قسمیں (عبارۃ النص، اشارۃ النص اور اقتضاء النص) ایک درجہ اور مرتبہ میں نہیں ہیں بلکہ عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ زیادہ قوی ہے پھر بالترتیب اشارۃ النص اور اقتضاء النص کا درجہ ہے، درجوں اور مرتبوں کا یہ فرق عام حالت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ تعارض و ٹکراؤ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی آیت سے

کے ذریعہ اس کے خلاف ثابت ہو تو عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل نہ ہوگا۔

اشارۃ النص پر تقدم کی مثال | مثلاً اس آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

یآایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ[1]	اے ایمان والو مقتولین کے بارے میں تمہارے اوپر قصاص (جان کے بدلے جان) فرض کیا گیا ہے۔

لیکن اس دوسری آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔

ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا وغضب اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ عذاباً عظیماً[2]	جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کردے تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت کرے گا اور اس کے لیے عذاب عظیم تیار رکھے گا۔

آیت میں بیان سزا کے موقع پر جو تمام سزا مذکور ہے وہ صرف اخروی ہے دنیوی کچھ نہیں، دنیوی سزا نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے جب کہ اوپر کی پہلی آیت میں عبارۃ النص کے ذریعہ دنیوی سزا (قصاص) ثابت ہے ایسی صورت میں "عبارت" پر عمل ہوگا "اشارہ" پر نہ ہوگا۔ یعنی قصاص واجب ہوگا۔

وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف[3]	اور باپ پر دستور کے مطابق دودھ پلانے والیوں کا کھانا کپڑا ہے۔

---

[1] البقرہ ع ۲۲ [2] النساء ع ۱۳ [3] البقرہ ع ۳۰

باپ پر جوں کہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کی ذمہ داری ہے اس بنا پر اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر ماں باپ کی ذمہ داری میں باپ کو ماں پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی اگر اولاد کے پاس ماں اور باپ دونوں میں سے صرف ایک کے اخراجات کی مقدرت ہو تو باپ کو ترجیح دی جائے گی ماں کو نہیں لیکن درج ذیل حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ ایسی صورت میں باپ پر ماں کو ترجیح دینے کا ثبوت ہے اس بنا پر ماں ہی کو ترجیح ہوگی باپ کو نہ ہوگی۔

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا:

من احق الناس بحسن صحابتی یا رسول اللہ فقال علیہ السلام امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك [1]	یا رسول اللہ میرے حسن سلوک کا کون زیادہ مستحق ہے، آپ نے فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیری ماں کہا پھر کون فرمایا تیرا باپ

یہ بحث آگے آئے گی کہ کس قسم کی حدیث سے قرآن کے عموم میں تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے۔

اقتضاء النص پر تقدم کی مثال اسی طرح مذکورہ حدیث "رفع عن امتی الخطا والنسیان" سے اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطا میں سزا نہ ہونی چاہیے۔ کیوں کہ خطاء اور نسیان اس امت سے اٹھا دیا گیا ہے لیکن درج ذیل آیت میں عبارۃ النص کے ذریعہ سزا کا ثبوت موجود ہے۔

ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة	جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کردے تو ایک غلام آزاد کرنا ہے اور پوری دیت

---

[1] بخاری ومسلم باب البر والصلۃ

الی اھلہ[1]   (خون کی قیمت) اس کے گھر والوں کو دینا ہے۔

نیز مذکورہ حدیث "رُفع القلم" سے اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بھول جانے والے پر نماز کی قضا نہ ہونی چاہیئے لیکن درج ذیل حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ قضا کا وجوب ثابت ہے۔

فاذا نسی احدکم صلوٰۃ اونام   جب کوئی شخص نماز بھول جائے یا سوجائے تو
عنھا فلیصلھا اذا ذکرھا[2]   جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے

نص کے مفہوم کی دلالت | (ب) ثانی نص کے مفہوم کی دلالت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم موافق اور

(۲) مفہوم مخالف

مفہوم موافق | (۱) مفہوم موافق سے ثابت وہ حکم ہے جو نص کے لفظ سے نہیں بلکہ اس کے لغوی مفہوم سے حاصل کیا جائے یعنی لفظ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کی دلالت ایک اور حکم پر ہوتی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم میں موافق ہوتا اور جس کی طرف رہبری لغت کی مدد سے ہو جاتی ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے۔

فلا تقل لھما اف[3]   ماں باپ کو اف تک نہ کہو

اس میں کم سے کم ایذا پہونچانے والی بات (اونہہ) سے منع کیا گیا ہے تو اس سے زیادہ ایذا پہونچانے والی جتنی باتیں اور چیزیں ہوں گی ان سب کی بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی یہ لغوی مفہوم "ایذا پہونچانا" ہے جو مفہوم موافق کے درجہ میں ہر چھوٹی بڑی بات اور چیز کو شامل ہے۔

ان الذین یأکلون اموال الیتمٰی   جو لوگ یتیموں کا ناحق مال کھاتے ہیں وہ

---

[1] النساء ع ۱۳ [2] مسلم و مشکوٰۃ باب تعجیل الصلوٰۃ [3] بنی اسرائیل ع ۳

ظلماً انما یاکلون فی بطونہم نارا[1] — وہ اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں۔

اس میں ناحق یتیم کا مال کھانے کی ممانعت ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو تلف کرنے اور اس کی حفاظت میں کوتاہی کرنے کی تمام شکلوں کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

مفہوم موافق کا نام دلالۃ النص — مفہوم موافق کو دلالۃ النص اور قیاس جلی بھی کہا جاتا ہے دلالۃ النص اس بنا پر کہ اگرچہ نص کے الفاظ سے یہ نہیں حاصل کیا جاتا لیکن حکم کے لغوی مفہوم سے لامحالہ سمجھ میں آتا ہے[2]۔ قیاس جلی اس بنا پر کہ نسبتاً اس میں علت ہی سے کام لیا جاتا ہے اور اشتراک علت ہی کی بنا پر دوسرے حکم پر اس کی دلالت ہوتی ہے لیکن یہ علت اس قدر ظاہر اور کھلی ہوتی ہے کہ استنباط کی ضرورت نہیں پیش آتی۔

دلالۃ النص (مفہوم موافق) کی اسی حیثیت کی بنا پر شوافع اس کو عبارت النص کا قائم مقام قرار دیتے اور اشارۃ النص پر اس کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ قرآن حکیم کی درج ذیل آیت سے قتل خطأً میں کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

ومن یقتل مومنا متعمداً فتحریر رقبۃ مومنۃ[3] — جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک غلام آزاد کرتا ہے۔

قتل خطأً میں جب کفارہ واجب ہے تو دلالۃ النص کے ذریعہ قتل عمد میں بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا لیکن احناف دلالۃ النص پر اشارۃ النص کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ قتل عمد والی آیت ومن یقتل مومناً متعمداً الخ میں اشارۃ النص کے ذریعہ صرف اخروی سزا کا ثبوت ہوتا ہے اور اسی کو دلالت کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی لیکن عبارۃ النص کو اشارۃ النص

---

[1] النساء ۱۰ [2] اصول السرخسی حوالہ بالا [3] النساء ۹۲

پر ترجیح ہوگی جیسا کہ اوپر دنیوی سزا کے بارے میں گذر چکا اگر دلالۃ النص عبارۃ النص کے قائم مقام ہوتی تو "عبارت" کی طرح "دلالت کو بھی ترجیح دی جاتی۔

مفہوم مخالف (۲) مفہوم مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا اور یہ حکم مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم سمجھا جاتا ہے لیکن اس قید کے لیے دو بڑی شرطیں ہیں جن کے بغیر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔

(ا) کلام جس قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ثبوت حکم کے علاوہ اس کا اور کوئی فائدہ نہ ہو مثلاً رغبت دلانا، احسان جتانا، نفرت دلانا اور ڈرانا وغیرہ جیسا کہ اس آیت میں ہے۔

یاایہا الذین امنوا لاتاکلوا الربٰی اضعافا مضعفۃ [۱]	اے ایمان والو سود دو گنے پر دوگنا نہ کھاؤ۔

یہاں "اضعافا مضعفۃ" (کئی کئی حصہ بڑھا کر) کی قید سود سے نفرت دلانے کے لیے ہے اصل مال پر جس قدر بھی زیادتی ہوگی وہ سود ہی سمجھی جائے گی جیسا کہ اس آیت سے ثابت ہے۔

وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولا تظلمون [۲]	اگر تم توبہ کرو تو تمہارے لیے اصل مال ہے نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر کوئی ظلم کرے۔

(ب) کوئی قوی دلیل مفہوم مخالف کی مخالفت پر نہ قائم ہو مثلاً۔

الحر بالحر والعبد بالعبد والانثیٰ بالانثیٰ [۳]	قصاص میں آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام کے بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے۔

---

[۱] آل عمران ع ۱۳ [۲] البقرہ ع ۳۸ [۳] البقرہ ع ۲۲۔

اس سے مفہوم مخالف کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کے بدلے مرد نہ قتل کیا جائے لیکن دوسری دلیل (آیت) موجود ہے کہ مرد عورت کے بدلے قتل کیا جائے وہ یہ ہے:

ان النفس بالنفس [1] — بے شک نفس (خواہ مرد ہو یا عورت) نفس کے بدلے ہے۔

مفہوم مخالفہ سے استدلال میں ائمہ کا اختلاف

احناف نصوص شرعیہ (قرآن وحدیث) میں مفہوم مخالف سے استدلال کے قائل نہیں ہیں لیکن دیگر ائمہ (شوافع مالکہ اور حنابلہ) مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی آیت ہے۔

وان کن اولات حمل فانفقوا علیھن حتیٰ یضعن حملھن [2] — اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے۔

اس آیت میں وہ عورت جس کو طلاق بائنہ دی گئی اور حاملہ ہے اس کے نفقہ کا ذکر ہے۔ نفقہ کے وجوب کے لیے حاملہ ہونے کی شرط ہے۔ اگر غیر حاملہ عورت کو طلاق بائنہ دی جائے تو مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ اس کا نفقہ طلاق دینے والے کے ذمہ نہ ہوگا۔ احناف کے علاوہ دوسرے اماموں کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابو حنیفہ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں اس لیے ان کے نزدیک شوہر پر حسب سابق نفقہ واجب ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الثیب احق بنفسھا من ولیھا [3] — ثیبہ (شادی شدہ لڑکی) اپنے ولی کے مقابلہ اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔

---

[1] المائدہ ع ۷ [2] الطلاق ع ۱ [3] مسلم ومشکوٰۃ کتاب النکاح باب الولی فی النکاح واستئذان المرأۃ

مفہوم مخالف سے ثابت ہے کہ باکرہ (کنواری لڑکی) کے نکاح میں ولی زیادہ حق دار ہے اس لیے اس کی رضامندی کے بغیر ولی کو نکاح کر دینے کا حق حاصل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے اس لیے وہ کنواری لڑکی کے نکاح میں بھی اس کی رضامندی کے بغیر ولی کا حق نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

ائمہ کا یہ اختلاف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں ہے غیر نصوص شرعیہ (لوگوں کی بات چیت ان کے عرف و عادات اور معاملات وغیرہ) میں متاخرین احناف بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں[۱]۔

مفہوم مخالف سے استدلال کا معاملہ نازک ہے اس کے قواعد و قوانین کی مزید تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہیے۔

(۲) وہ قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

شمولیت نص کی ابتدائی قسمیں | شمولیت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں۔

(۱) شمولیت ذات اور

(۲) شمولیت اوصاف

شمولیت ذات کی دو قسمیں | شمولیت ذات سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اپنی ذات کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔

(ا) خاص اور

(ب) عام

خاص کی تعریف | خاص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

کل لفظ وضع لمعنی واحد — ہر وہ لفظ جو تنہا ایک معنی کے لیے وضع

---

[۱] ابن ہمام۔ التقریر والتحبیر شرح تحریر۔ مفہوم المخالفۃ

علی الانفراد[1] کیا گیا ہو۔

خاص میں یہ خصوصیت جنس، نوع اور شخصیت ہر اعتبار سے قابل لحاظ ہوتی ہے جیسے انسان۔ رجل (مرد) اور زید

عام کی تعریف | عام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

کل لفظ ینتظم جمعاً[2] — ہر وہ لفظ جو افراد کو شامل ہو

"عام" کبھی لفظ اور معنیٰ دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے رجال رجل کی جمع ہے اور کبھی صرف معنیٰ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لفظاً جمع نہیں ہوتا جیسے قوم، رہط (گروہ) من، ما (شرطیہ و موصولہ) الذی، کل، جمیع اور الف لام استغراق (جو تمام افراد کے احاطہ کے لیے آتا ہے) وغیرہ۔

عام کی تین قسمیں | عام کے محل استعمال میں غور کرنے سے اس کی تین قسمیں وجود میں آتی ہیں۔

(۱) وہ عام جس کے ساتھ ایسا قرینہ موجود ہو جو تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کے احتمال کو بالکلیہ ختم کر دے جیسے

وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا[3] — زمین پر کوئی چلنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اللہ پر اس کی روزی ہے۔

دابۃ (چلنے والا) لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا قرینہ نہیں ہے۔

(۲) وہ عام جس کے ساتھ تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کا ایسا قرینہ موجود ہو جو سب افراد کے عام میں شامل ہونے کی نفی کرتا ہو جیسے

وللہ علی الناس حج البیت من — اور اللہ کے لیے ان لوگوں پر بیت اللہ کا حج

---

[1] و [2] اصول البزدوی جزء اول ص ۲۱ مطبوعہ شرکۃ الصحافۃ العثمانیۃ استنبول ۱۳۰۸ھ

[3] ہود ع ۱

آیت میں "الناس" عام ہے لیکن "من استطاع الیہ سبیلاً" ایسا قرینہ موجود ہے کہ جس سے وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہو سکتا بلکہ وہی اس میں شامل ہوں گے جن کو زادراہ کی مقدرت ہو۔

عام کی ان دو قسموں میں فقہاء کے درمیان نہ اختلاف ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے۔

(۳) وہ عام جس میں نہ تخصیص کو ختم کرنے والا کوئی قرینہ ہو اور نہ عام کو عمومیت پر باقی رہنے کی نفی کرنے والا کوئی قرینہ ہو بلکہ ان دونوں قرینوں سے خالی ہو۔

اس قسم کے عام میں اختلاف کی کافی گنجائش ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

عام کے بارے میں امام شافعیؒ مالکؒ اور احمدؒ کا مسلک

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنی ہوتی ہے۔ یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد داخل نہ ہونے (تخصیص) کا احتمال ہوتا ہے اسی بناء پر عام کی تاکید لفظ کل اور اجمعین وغیرہ کے ساتھ آتی ہے اور اسی بناء پر یہ قاعدہ مشہور ہے۔

ما من عام الا خص عنہ البعض — کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کے بعض افراد خاص نہ کئے گئے ہوں۔

امام ابو حنیفہ رہ کا مسلک

امام ابو حنیفہ رہ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے۔ یعنی اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا البتہ کسی دلیل سے بعض افراد داخل نہ کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی اور دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔

اختلاف کی دو بڑی صورتیں

اس اختلاف کا اثر ابتداءً دو بڑی صورتوں میں ظاہر ہوا جس سے بہت سے جزئی مسائل میں اختلاف ہوا وہ یہ ہیں:

(۱) خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عام اور خاص سے ثابت شدہ حکم میں ٹکراؤ ہو (ایک سے کوئی حکم ثابت ہو

اور دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہو) تو دونوں کے درمیان یہ ٹکراؤ قابلِ تسلیم ہوگا یا نہیں؟

چند اصطلاحات | ان دونوں کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحات کا جان لینا ضروری ہے۔

قطعی حکم وہ ہے جو قرآنِ حکیم، سنتِ متواترہ اور سنتِ مشہورہ سے ثابت ہو۔

سنّت متواترہ وہ ہے جس کے روایت کرنے والے مسلسل اس قدر زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

سنّت مشہورہ۔ وہ ہے کہ جس کے راوی ابتدا میں اگرچہ کم ہوں لیکن بعد میں اس قدر شہرت ہو گئی ہو کہ اتنے لوگوں کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

ظنّی حکم وہ ہے جو خبرِ واحد اور قیاس سے ثابت ہو

خبرِ واحد وہ ہے کہ جس کے راوی ایک دو یا زیادہ ہوں لیکن شہرت و تواتر کے درجہ کو نہ پہونچے ہوں۔

قیاس۔ علّت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنا (تفصیلی بحث آگے آئے گی)۔

نسخ۔ اس بات کو ظاہر کرنا کہ عام کے بعض افراد حکم میں داخل تھے اب وہ نکال دیئے گئے ہیں۔

پہلی صورت کی تفصیل جس میں خبرِ واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔

پہلی صورت میں احناف کے مسلک کی وضاحت | احناف کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے اس بنا پر اس کی تخصیص ظنی دلیل (خبرِ واحد اور قیاس) سے جائز نہیں ہے کیونکہ جو عام قرآن حکیم، سنت متواترہ یا سنّت مشہورہ سے ہو اس سے

حکم کا قطعی ثبوت ہوگا خبر واحد اور قیاس سے (حکم کا ظنی ثبوت ہوتا ہے) اس کی تخصیص کا مطلب یہ ہوگا کہ اعلیٰ پر ادنیٰ اور قطعی پر ظنی کی برتری تسلیم کی گئی۔ البتہ اگر عام کی تخصیص پہلے ہو گئی ہو تو پھر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی اور برتری کا سوال ختم ہو جاتا ہے اس بنا پر خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

اسکنوھن من حیث سکنتم من وجدکم ولا تضاروھن لتضیقوا علیھن ؎۱	ان کو (مطلقہ عورت) رہنے کیلئے گھر دو اپنی حیثیت کے مطابق جہاں تم رہو اور ان کو نقصان نہ پہنچاؤ کہ ان پر تنگی کرنے لگو۔

اس آیت سے عورت کے لیے طلاق کے بعد زمانۂ عدت میں شوہر پر نان، نفقہ اور جائے رہائش کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ آیت ہر مطلقہ کے لئے عام ہے جیسی بھی طلاق ہو اس کی تخصیص فاطمہ بنت قیس کی روایت سے (جو خبر واحد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ (جس کو طلاق بائنہ دی گئی تھی) کے لئے نان نفقہ درمکان نہیں واجب کیا تھا" جائز نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ کے درج ذیل الفاظ سے امام ابو حنیفہؒ کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس واقعہ میں فرمایا۔

لا نترک کتاب ربنا وسنۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لا ندری لعلھا حفظت او نسیت ؎۲	ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی است کو ایک عورت کے کہنے سے نہ چھوڑیں گے خبر نہیں اس نے یاد بھی رکھا ہے یا بھول گئی ہے۔

شافعیہؒ اور حنبلیہؒ کے مسلک کی وضاحت

شافعیہؒ اور حنبلیہؒ کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنی ہوتی ہے اس بنا پر ظنی کی تخصیص ظنی (خبر واحد اور قیاس) سے جائز ہے اس کی تائید میں وہ صحابہ کا اجماع نقل کرتے ہیں۔ مثلاً

؎۱ الطلاق ع ۱ ؎۲ مسلم و مشکوٰۃ باب العدۃ

قرآن حکیم میں ہے:

واحل لکم ما وراء ذلکم[1] — اور ان عورتوں کے سوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

اس عام کی تخصیص درج ذیل حدیث کی بنا پر کی گئی ہے۔

لا یجمع بین المرءة وعمتها ولا بین المرءة وخالتها[2] — کسی عورت کو نکاح میں اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ جمع نہ کیا جائے۔

تخصیص کی یہ صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ہے لیکن وہ اس خبر کو خبر مشہور کا درجہ دیتے ہیں خبر واحد کا نہیں۔

قرآن حکیم میں ہے:

یوصیکم اللہ فی اولادکم[3] — اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں وراثت کا حکم دیتا ہے۔

اس عام حکم کو ان حدیثوں سے خاص کیا گیا ہے۔

القاتل لا یرث[4] — قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا

لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم[5] — کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا۔

مالکیہؒ کے مسلک کی وضاحت

مالکیہؒ کے نزدیک بھی عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے لیکن غالباً خبر واحد سے اس کی تخصیص کے وہ اس وقت قائل ہیں جب اہل مدینہ کا عمل اس کی تائید کرتا ہو جیسا کہ اکثر حدیث نقل کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں "وھو الامر

---

[1] النساء ع ۴ — [2] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب المحرمات

[3] النساء ع ۲ — [4] ترمذی و ابن ماجہ و مشکوٰۃ باب الفرائض

[5] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب الفرائض

عندنا" جس سے اہلِ مدینہ کا عمل مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اہلِ مدینہ کا عمل اس کی تائید نہ کرتا ہو تو پھر خبرِ واحد سے وہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً حدیث میں ہے۔

اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعا احدٰھن بالتراب [1]	جب کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھوئے ان میں ایک مرتبہ مٹی سے دھوئے۔

اس حدیث سے عام حکم (کہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے) کی تخصیص نہیں کی گئی کیوں کہ اہلِ مدینہ کا عمل اس کے موافق نہ تھا۔

ائمہ کا یہ اختلاف صرف خبرِ واحد میں ہے خبرِ متواترہ اور خبرِ مشہورہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سبھی امام ان کے ذریعہ تخصیص کے قائل ہیں۔ ہر ایک اپنے مسلک کی تائید میں دلائل پیش کرتے اور دوسرے کے دلائل کا جواب دیتے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

وضاحت کے لئے مثالیں

مزید وضاحت کے لئے ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں تاکہ اندازہ ہو کہ ان قواعد و قوانین اور ان میں اجتہاد کا دائرہ کس قدر وسیع ہوا؟

(۱) احناف کے نزدیک جس ذبیحہ پر "بسم اللہ" نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا حلال نہیں ہے ذبح کرنے والا خواہ کوئی ہو جب کہ قرآن حکیم کی یہ آیت عام ہے جو ہر قسم کو شامل ہے۔

ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ وانہ لفسق [2]	جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو نہ کھاؤ یہ کھانا گناہ ہے۔

---

[1] مسلم ومشکوٰۃ باب تطہیر النجاسات [2] الانعام ع ۱۴

لیکن سہو و نسیان کی صورت کو وہ عام حکم سے اس بنا پر خارج کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں ہے۔ سہو و نسیان لوگوں کو زیادہ پیش آتا رہتا ہے اگر اس کو آیت کے عام حکم میں داخل کیا جائے تو لوگوں کو دشواری پیش آئے گی جس میں شریعت نے گنجائش رکھی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عام حکم کے خلاف ظنی حدیثیں ہیں وہ اس آیت سے منسوخ ہیں اور امام احمدؒ کے نزدیک اس "عام" کے خلاف کوئی حدیث درجۂ ثبوت کو نہیں پہونچتی ہے۔ شافعیہؒ کے نزدیک جس ذبیحہ پر عمداً بھی بسم اللہ ترک کردی گئی ہو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ ان کے نزدیک درج ذیل حدیثوں کی بنا پر آیت سے "بسم اللہ" کا وجوب نہیں ثابت ہوتا بلکہ سنت کا ثبوت ہوتا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت عائشہؓ نے عرض کیا۔

یاتوننا بلحمان لاندری	کہ لوگ گوشت لاتے ہیں اور ہمیں خبر نہیں ہوتی
ایذکرون اسم اللہ علیہا	کہ اس پر انھوں نے اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں
ام لا قال اذکروا اسم اللہ وکلوا[1]	آپؐ نے فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر کھالو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ شرط نہیں ہے اگر شرط ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مشکوک صورت میں کھانے کی اجازت نہ دیتے ایک مسلمان کا اسلام خود اللہ کے نام کی ضمانت پیش کرتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے:

المسلم یذبح علی اسم اللہ	ایک مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے
سمی اولم یسم[2]	ذبح کے وقت وہ نام لے یا نہ لے۔

---

[1] بخاری و مسلم کتاب الصید والذبائح الفصل الاول۔
[2] زیلعی نصب الرایہ ج ۴ کتاب الذبائح

(۲) احناف کے نزدیک جو شخص حرم کے باہر کسی کو قتل کر دے اور پھر پناہ کے لیے حرم میں آجائے تو اس سے وہاں قصاص (جان کے بدلے جان) نہ لیا جائے گا بلکہ حرم سے باہر نکلنے کا حکم ہوگا اور وہاں قصاص لیا جائے گا۔ جیسا کہ قرآنِ حکیم کی اس آیت کی عمومیت میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

ومن دخلہ کان آمناً [1] — جو شخص حرم میں داخل ہوا اس کو امن ہے۔

شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس طرح اس شخص کا حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم ہی میں کسی کو قتل کیا ہو عام کی یہ تخصیص قیاس کی بنا پر ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے۔

ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتّٰی یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوھم [2] — تم کافروں سے مسجد حرام کے پاس قتل و قتال نہ کرو یہاں تک کہ وہ تم سے وہاں قتل و قتال کرنے لگیں اگر وہ ایسا کریں تو تم بھی انھیں قتل کر دو۔

دوسری صورت میں جمہور ائمہؒ کا مسلک — دوسری صورت کی تفصیل کہ جس میں عام و خاص کے درمیان ٹکراؤ ہو۔

جمہور ائمہؒ کے نزدیک چوں کہ عام اور خاص ایک درجہ میں نہیں ہیں "عام" ظنی ہے اور "خاص" قطعی ہے اس بنا پر دونوں کے درمیان ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ خاص کا عمل اپنے دائرہ میں اور عام کا عمل اپنے دائرہ (بقیہ افراد) میں ہوگا مثلاً یہ آیت عام ہے۔

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم — جو لوگ پاکدامن عورتوں کو تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لا سکیں تو ان

---

[1] آل عمران ع ۱۰ [2] البقرہ ع ۲۴

ثمانین جلدۃً ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً واولٰئک ھم الفٰسقون[1] — کو اسی کوڑے مارو اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو یہ لوگ فاسق ہی ہیں۔

یہ آیت خاص ہے۔

والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللّٰہ انہ لمن الصادقین[2] — جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو تو ان میں سے ایک کی گواہی کی صورت یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ وہ سچا ہے۔

دوسری آیت کا حکم شوہر بیوی کے لئے خاص ہوگا اور پہلی آیت کا حکم دوسرے لوگوں کے لیے عام ہوگا شوہر بیوی اس میں شامل نہ ہوں گے اگرچہ پہلے وہ بھی شامل تھے۔

احنافؒ کا مسلک احنافؒ کے نزدیک چوں کہ ابتدا میں خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے اس بنا پر وہ دونوں کے درمیان ٹکراؤ تسلیم کرتے ہیں اور یہ ٹکراؤ صرف خاص کے دائرہ عمل میں ہوگا عام کے بقیہ افراد میں نہ ہوگا ایسی صورت میں عمل کی ان کے نزدیک کئی شکلیں ہیں۔ (۱) عام اور خاص قرآن میں ہیں تو دونوں کے ارشاد **عمل کی پہلی اور دوسری شکل** فرمانے کی تاریخ اگر معلوم ہو اور یہ تاریخ دونوں کی ایک ہی ہو تو خاص عام کا مخصص (تخصیص کرنے والا) ہوگا جیسے وحرم الربوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کا نزول واحل اللّٰہ البیع[3] (اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا) کے ساتھ ہوا یا ومن کان مریضاً او علیٰ سفرٍ فعدۃٌ من ایامٍ اُخر[4] (جو مریض یا مسافر ہو اس کے لئے دوسرے دن روزہ رکھنا ہے) کا نزول فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ[5] (جو تم میں رمضان کے مہینے کو پائے تو اس کو ضرور روزہ

رکھنا چاہیئے) کے ساتھ ہوا۔ ان دونوں مثالوں میں مذکورہ پہلا جملہ (جو خاص ہے) دوسرے جملہ (جو عام ہے) کا مخصص ہوگا۔

(ب) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن عام پہلے ہو اور خاص بعد میں ہو تو خاص اپنے دائرہ میں عام کے حکم کو منسوخ کردے گا۔ جیسے تہمت والی دونوں آیتیں گزر چکی ہیں ان میں پہلی عام ہے اور دوسری خاص ہے۔ اس بنا پر دوسری نے شوہر بیوی کی حد تک پہلی کو منسوخ کردیا۔ نسخ کے بعد عام کے بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی رہتی ہے جب کہ خاص کرنے کے بعد بقیہ افراد پر عام کی دلالت ظنّی ہو جاتی ہے۔

تیسری اور چوتھی شکل (ج) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن خاص پہلے ہو اور عام بعد میں ہو تو عام خاص کو منسوخ کردے گا۔ مثلاً ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرنیین کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی یہ اجازت خاص انہیں کے لیے ناموافق آب و ہوا سے حفاظت کی غرض سے تھی۔[۱] لیکن بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عام حدیث بیان فرمائی جس سے خاص اجازت منسوخ ہو گئی وہ یہ ہے

تنزّھوا عن البول[۲] — پیشاب سے دور رہو۔

(د) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم نہ ہو کہ خاص عام سے پہلے ہے یا عام خاص سے پہلے ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص کے دائرہ میں ٹکراؤ تسلیم کیا جائے گا اور کسی ایک پر عمل کے لئے وجہ ترجیح کی تلاش ہوگی اگر کوئی ترجیح دینے والا مل جائے گا تو اس کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تاریخ معلوم ہونے تک صرف اس دائرہ میں عمل مؤخر کیا جائے گا جس میں ٹکراؤ ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کی ایک

---

[۱] بخاری ج ۲ کتاب المغازی باب قصہ عکل و عرینہ [۲] دارقطنی و نور الانوار بحث العام

آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت کا شوہر انتقال کر جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے[1]۔ یہ آیت عام ہے کہ وہ عورت وفات کے وقت حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو لیکن دوسری آیت ہے۔

واولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن[2] — حمل والیوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے حمل سے فارغ ہو جائیں۔

یہ حاملہ عورت کی عدت کے لئے خاص ہے صرف حاملہ ہی کی عدت میں اس خاص آیت کا دوسری عام آیت سے ٹکراؤ ہے اور دونوں میں یہ نہیں معلوم ہے کہ کون پہلے نازل ہوئی اور کون بعد میں نازل ہوئی، ایسی صورت میں حضرت علی رض نے خاص (واولات الاحمال الخ) پر متعین طور پر عمل کو مؤخر کرتے ہوئے دونوں آیتوں کے پیش نظر عمل کی احتیاطی شکل یہ نکالی کہ وفات اور حمل دونوں کی عدت دیکھی جائے ان میں جو زیادہ ہو وہی حاملہ کی عدت قرار پائے گی۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رض کے نزدیک چونکہ دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی اس لئے پہلی آیت کا حکم اس عورت کے بارے میں منسوخ ہو جائے گا جس کا شوہر انتقال کر جائے اور حاملہ ہو اس کی عدت وضع حمل قرار پائے گی اگرچہ چار ماہ دس دن سے کم ہو۔

وضاحت کے لئے مثالیں | مزید وضاحت کے لئے دو مثالیں یہ ہیں۔

(۱) شافعیہ رح، مالکیہ رح، حنبلیہ رح اسی طرح ابو یوسف رح و محمد رح کے نزدیک پیداوار کی زکوٰۃ کا نصاب پانچ وسق ہے، وسق ایک پیمانہ تھا جس میں ساٹھ صاع غلہ آتا تھا ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔ اس طرح ساٹھ صاع کے تقریباً پانچ من دس سیر ہوئے۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے۔

---

[1] البقرہ ع ۳۰ [2] الطلاق ع ۱

لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ [1]	پانچ وسق سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے۔

یہ حدیث درج ذیل عام حدیث کی مخصص (خاص کرنے والی) ہے۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر و فیما سقی بالنضح نصف العشر [2]	جس زمین کو بارش اور چشمہ سے سیراب کیا جائے یا سوت (نمی) والی زمین ہو تو اس میں دسواں حصہ ہوگا اور جس کو کنواں وغیرہ سے سینچا جائے تو اس میں بیسواں حصہ ہوگا۔

یعنی اگر ضرورت یہ محنت اور اخراجات کے علاوہ زائد محنت واخراجات کو پیداوار میں دخل نہ ہو تو دسواں حصہ اور اگر زائد محنت واخراجات برداشت کرنا پڑے تو بیسواں حصہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو ان کی دلیل اوپر کی عام حدیث ہے اور مذکورہ خاص حدیث سے وہ غلّۂ تجارت کی زکوٰۃ مراد لیتے ہیں کیونکہ وسق خرید وفروخت ہی کا پیمانہ تھا اور اس میں جس قدر غلّہ سماتا تھا اس کی قیمت چالیس درہم ہوتی تھی اور پانچ وسق کی قیمت دوسو درہم تھی جو زکوٰۃ کا نصاب ہے [3]۔

(۲) شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ کے نزدیک ایک مسلمان "ذمّی کافر" کے بدلے نہ قتل کیا جائے (ذمّی سے مراد وہ غیر مسلم ہے جو اسلامی حکومت میں وفاداری کے ساتھ رہتا ہو) ان کی دلیل یہ حدیث ہے:

---

[1] بخاری ج ا کتاب الزکوٰۃ باب لیس فیما اقل الخ [2] بخاری ج ا ایضاً باب العشر
[3] سرخسی۔ المبسوط وہدایہ ج ا باب زکوٰۃ الزروع۔

ان لا یقتل مسلم بکافر [۱] — مسلمان کافر کے بدلہ قتل کیا جائے۔

یہ حدیث قرآن حکیم کی اس آیت کی مخصص (خاص کرنے والی) ہے۔

الحر بالحر والعبد بالعبد و الانثیٰ بالانثیٰ [۲] — قصاص میں آزاد آزاد کے بدلے غلام غلام کے بدلے اور عورت عورت کے بدلے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلمان "ذمی کافر" کے بدلے قتل کیا جائے گا ان کی دلیل قرآن کی یہی آیت عام ہے اور مذکورہ حدیث سے وہ حربی کافر مراد لیتے ہیں۔

خبر واحد اور قیاس کے علاوہ عام کے دوسرے مخصصات (خاص کرنے والے) میں زیادہ اختلاف نہیں ہے ان میں بس اس قدر اختلاف ہے کہ بعض کو کوئی مخصص میں شمار کرتا ہے اور کوئی نہیں کرتا ہے۔

عام کے مخصص | عام کے چند دوسرے مخصص یہ ہیں۔

۱۔ اجماع۔

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا [۳] — اللہ کے لئے لوگوں پر حج فرض ہے جو اس کی مقدرت رکھتا ہو۔

۲۔ عقل

الذین قال لھم الناس ان الناس قد جمعوا لکم [۴] — جن سے لوگوں نے کہا کہ مکہ والوں نے مقابلہ کے لئے سامان جمع کیا ہے۔

عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ دونوں "الناس" میں تمام لوگ مراد نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ خاص ہی لوگ مراد ہیں۔

---

[۱] ابو داؤد عن علی ؓ ج ۲ باب ما یوجب القصاص

[۲] البقرہ ع ۲۲ [۳] آل عمران ع ۱۰ [۴] آل عمران ع ۱۸

۳۔ عرف و عادت: ۱۰

والوالدات یرضعن اولادھن — اور مائیں اپنی اولاد کو دو سال پورے
حولین کاملین [1] — دودھ پلائیں

جو مائیں عرفاً یا عادةً دودھ نہ پلائیں وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

۴۔ حس

تدمر کل شئی بامر ربھا [2] — ہوا اکھاڑ پھینکے گی اپنے رب کے حکم سے ہر چیز کو۔

ظاہر ہے کہ اس میں وہی چیزیں داخل ہوں گی جو اکھاڑ پھینکے جانے کے قابل ہوں گی۔

۵۔ وصف:

من نساءکم التی دخلتم بھن — حرام ہیں تمہاری ان عورتوں کی بیٹیاں جن سے
فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا — تم نے قربت کی ہے اور اگر ان سے قربت نہیں
جناح علیکم [3] — کی تو ان کی بیٹیاں حرام نہیں ہیں۔

جن بیویوں کے ساتھ قربت نہ ہوئی ہو ان کی بیٹیاں اس میں داخل نہیں ہیں۔

۶۔ شرط

ومن لم یستطع منکم طولاً — تم میں سے جو شخص پاکدامن مومنہ عورتوں سے
ان ینکح المحصنات المومنات [4] — نکاح کی مقدرت نہ رکھے۔

۷۔ استثناء

ان لا تکون تجارةً حاضرةً — مگر یہ کہ تجارت ہاتھ در ہاتھ لیتے
تدیرونھا [5] — دیتے رہو۔

---

[1] البقرہ ع ۳۰ [2] الاحقاف ع ۳ [3] النساء ع ۴
[4] النساء ع ۴ [5] البقرہ ع ۳۹

کتابت سے وہ تجارت مستثنیٰ ہوگی جس میں ادھار نہ ہو۔

۸:۔ غایت (انتہار) الیٰ اور حتیٰ کے ساتھ۔

فاغسلوا وجوھکم وایدیکم — دھوؤ اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو

الی المرافق [1] — کہنیوں تک۔

کہنی سے اوپر کا حصہ دھونے میں داخل نہیں ہے۔

مخصص کی حیثیت | مذکورہ مخصص کے ذریعہ چوں کہ مراد و مقصود کا اظہار و بیان ہوتا ہے اس بنار پر ہر امام ان کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے لئے وجہ جواز مہیا کرتا ہے۔ خواہ مخصص کی فہرست میں شامل کرے یا دوسرا امام تجویز کرے حتیٰ کہ خبر واحد اور قیاس سے بھی تخصیص کی بعض مثالیں موجود ہیں اگرچہ بہ تکلف قیاس کی گنجائش نکالی گئی ہو اور خبر واحد کو خبر مشہور کا درجہ دیا گیا ہو مثلاً۔

شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کے نزدیک دار الحرب میں جو شخص زنا کا ارتکاب کرے اس پر حد (زنا کی مقررہ سزا) نہ جاری ہوگی کیوں کہ قرآن حکیم کی مذکورہ آیت "الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ [2]" عام ہے جس میں کسی کو خاص نہیں کیا گیا لیکن امام ابو حنیفہ رح اس عام آیت کو درج ذیل حدیث سے خاص کرتے ہیں۔

لا تقام الحدود فی دار الحرب [3] — دار الحرب میں حدیں (مقررہ سزائیں) نہ جاری کی جائیں

حالاں کہ یہ حدیث کمزور ہے اور مخصص بننے کی مضبوط صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن

---

[1] البقرہ ع ۳۹ [2] المائدہ ع ۲ [3] برہان الدین مرغینانی ہدایہ وحاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ۔

بعض روایتوں میں ان الفاظ کا اضافہ ہے جس کی بنا پر قیاس کی گنجائش نکل آتی ہے۔

مخافۃ ان یلحق اھلہا بالعدو[لہ] | اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ دشمن کے ساتھ نہ جا ملے۔

اسی طرح قرآن مجید میں چوری کی سزا کی آیت السارق والسارقۃ الخ عام ہے اس میں کوئی مقدار ذکر نہیں کی گئی لیکن خبر واحد میں اس کی مقدار متعین ہے جس کے بغیر آیت پر عمل دشوار ہے۔

ہر امام نے خبر واحد سے آیت کی تخصیص کی ہے امام ابو حنیفہ رح نے بھی کی ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ وہ جس حدیث سے آیت کی تخصیص کے قائل ہیں اس کو خبر مشہور کا درجہ دیتے ہیں۔

خاص کی دلالت | فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خاص کی دلالت اپنے مراد و مقصود پر قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مزید بیان کا احتمال ہوتا ہے یا نہیں۔

امام ابو حنیفہ رح کا مسلک | امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک خاص چونکہ اپنی وضع کے لحاظ سے خود ظاہر ہے اس لئے اس میں مزید بیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر یہ احتمال تسلیم کر لیا جائے تو اس کی حیثیت بیان کی نہ ہوگی بلکہ "نسخ" کی ہوگی جو نص قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرے گا۔ ناسخ (نسخ کرنے والا) کے لئے چونکہ قوت میں منسوخ سے زیادہ یا کم از کم اس کے مساوی ہونا ضروری ہے اس بناء پر وہ خاص قطعی کے بیان میں نہ حدیثوں سے مدد لینے کے قائل ہیں اور نہ خبر واحد سے اس کی منسوخیت کے قائل ہیں۔

لہ برہان الدین مرغینانی ہدایہ مع حاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ۔

شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہ کا مسلک | شافعیہ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک خاص کی دلالت اپنے مراد و مقصود پر اگرچہ قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں بیان کا احتمال ہوتا ہے ان کے نزدیک خاص کی حیثیت "مجمل" جیسی ہے کہ جس کو بیان کرنے کے لئے قوت میں کم درجہ کی حدیثیں (خبر آحاد) بھی کافی ہیں مثلاً قرآن حکیم میں ہے۔

وارکعوا مع الرّٰکعین [1] — اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔

لفظ رکوع خاص ہے جس کی مراد متعین ہے اور یہ نماز کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (جس نے رکوع اطمینان سے نہیں کیا تھا) سے فرمایا۔

ارجع فصلّ فانک لم تصل [2] — لوٹ جاؤ اور نماز پڑھو تم نے نماز نہیں پڑھی

احنافؒ کے نزدیک رکوع وغیرہ میں طمانینت (تعدیل ارکان) نماز کی صحت کے لئے شرط یا فرض نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جس سے شرط و فرض کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت تسلیم کر لیا جائے تو "خاص" قرآن پر زیادتی خبر واحد سے لازم آئے گی جس سے قرآن کا اطلاق گویا منسوخ ہو جائے گا اور خبر واحد میں قرآن کو منسوخ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے "خبر واحد" چونکہ ظنی ہے اس لئے فرض کے بجائے اس سے وجوب کا ثبوت ہوگا اس طرح قرآن و حدیث دونوں پر اپنے اپنے درجہ میں عمل ہو جائے گا۔

شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک چونکہ خاص فریبہ بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بنا پر آیت میں رکوع گویا مجمل ہے جس کا بیان خبر واحد سے جائز ہے

---

[1] البقرہ ع ۵ [2] بخاری ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب امر النبی الذی لا یتم رکوعہ بالاعادۃ۔

اور رکوع وغیرہ میں طمانینت مثل رکوع کے فرض ہے کہ جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ہے۔

ولیطوفوا بالبیت العتیق [1] — اور چاہیے کہ وہ قدیم گھر (خانہ کعبہ) کا طواف کریں۔

احناف کے نزدیک طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی متعین ہیں اس میں طہارت (وضو) کا ذکر نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الا لا یطوفن بالبیت محدث ولا عریان [2] — یاد رکھو بیت اللہ کا طواف کوئی بے وضو یا ننگا ہو کر نہ کرے۔

اس حدیث سے طواف کے لئے طہارت کی فرضیت ثابت کی جائے تو گویا قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور اس پر اضافہ کرنا ہوگا جو کمتر درجہ (خبر واحد) سے جائز نہیں ہے۔ اس بنار پر قرآن کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے حدیث سے طہارت (وضو) کا وجوب ثابت ہوگا۔ شافعیہ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بنار پر طہارت آیت ہی کا بیان قرار پاکر فرض ہوگی۔[3]

(۲) شمولیت اوصاف سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اوصاف کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔

شمولیت اوصاف کے لحاظ سے دو قسمیں

(۱) مطلق اور
(۲) مقید

مطلق و مقید کی اصطلاحی تعریف

مطلق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

---

[1] الحج ع ۴ [2] نور الانوار بحث الخاص والعام [3] پوری بحث کے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو، ابن امیر التقریر والتحبیر علی تحریر ابن الہمام، امام غزالی المستصفیٰ، عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، محمد بن احمد بن ابی سہل، اصول السرخسی، عبد العزیز بخاری کشف الاسرار شرح اصول البزودی و دیگر کتب اصول فقہ۔

المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه ؎۱	جو افراد میں کسی کو غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مقیدؔ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

المتناول لمعین او غیر معین موصوف بامر زائد علی الحقیقة الشاملة لجنسه ؎۲	جو افراد میں کسی کو معین یا غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت سے زائد وصف کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مطلق میں صرف انھیں اوصاف کا لحاظ ہوتا ہے جو حقیقت کی جنس میں پائے جاتے ہیں لیکن مقید میں ان اوصاف کے علاوہ کسی زائد وصف کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ صفت، حال، شرط، غایت یا اور کوئی قید سب زائد وصف کے عموم میں داخل ہیں لیکن مطلق اس سے خالی ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:۔

فتحریر رقبة ؎۳	ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

دوسری جگہ ہے۔

فتحریر رقبة مؤمنة ؎۴	ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

پہلی مثال میں رقبہ (غلام) مطلق ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے صرف انھیں اوصاف کا لحاظ ہو گا جو جنس رقبہ (غلام) میں پائے جاتے ہیں۔ دوسری مثال میں رقبہ مقید ہے اس میں مومنہ کی صفت زائد ہے اور وہ جنسِ رقبہ کے اوصاف میں شمار ہی نہیں ہے۔

؎۱ و ؎۲ ابن قدامہ مقدسی۔ روضۃ الناظر ص۱۳۶ و ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ المطلق و المقید۔

؎۳ المجادلہ ع ۱ ؎۴ النساء ع ۱۳

مطلق و مقید سے ثابت شدہ حکم	مطلق و مقید اگر علیحدہ علیحدہ حکم میں ہیں تو مطلق

سے جو حکم ثابت ہے اس پر عمل واجب ہے اسی طرح مقید سے جو حکم ثابت ہو اس پر بھی عمل واجب ہے۔ لیکن اگر ایک ہی حکم میں دونوں جمع ہوں تو اس کی پانچ شکلیں وجود میں آتی ہیں۔ تین میں فقہاء کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں اور دو میں اختلاف ہے جن میں اختلاف نہیں وہ یہ ہیں۔

اتفاق کی تین شکلیں	(ا) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہے اور وہی لفظ دوسری

جگہ مقید ہے اور حکم و سبب حکم دونوں جگہ ایک ہیں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا۔ مثلاً

حرّمت علیکم المیتة والدّم ولحم الخنزیر الخ[1] — تمہارے اوپر مردار خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

اس میں دم خون مطلق ہے اس کے ساتھ نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی قید ہے۔

دوسری جگہ ہے:-

قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرّما علی طاعم یطعمه الّا ان یکون میتتا او دما مسفوحا[2] — آپ کہہ دیجئے میرے اوپر جو وحی آتی ہے اس میں کھانے والے پر بس یہی چیزیں حرام پاتا ہوں مردار بہتا ہوا خون وغیرہ۔

اس میں دم کے ساتھ مسفوح (بہتا ہوا) کی قید ہے دونوں آیتوں میں حرمت ہی کا حکم ہے اور سبب حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ کہ بہتے ہوئے خون کے استعمال سے مضرت و تکلیف ہوتی ہے

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو اور حکم و سبب

---

[1] البقرہ ع ۲۱ [2] الانعام ع ۱۸

دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید نہ مراد ہوگا بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ مثلاً

والسّارق والسّارقۃ فاقطعوا ایدیھما[1]	چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس میں ایدی (ہاتھ) مطلق ہے جس کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے:-

یاایھا الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق[2]	اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو اپنے چہرے اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوؤ۔

اس میں ایدیکم (اپنے ہاتھ کے ساتھ) الی کے ذریعہ غایت کی قید ہے حکم دونوں جگہ الگ الگ ہے اور سبب حکم پہلی جگہ چوری ہے اور دوسری جگہ بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ ہے۔ اس بنا پر مطلق سے مقید مراد لینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

(ج) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن دونوں کا سبب ایک ہو اور حکم علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید نہ مراد ہوگا بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل ہوگا مثلاً وضو کی آیت میں ہے۔

فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق[3]	دھوؤ اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک۔

اس میں ایدیکم کے ساتھ الی المرافق (کہنیوں تک) کی قید ہے۔

تیمم کی آیت میں ہے۔

فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ[4]	اپنے چہروں اور ہاتھوں پر پاک مٹی سے مسح کرو

---

[1] المائدہ ع ۶
[2] المائدہ ع ۲
[3] و [4] المائدہ ع ۲

اس میں ایدی یکم مطلق ہے حکم دونوں جگہ مختلف ہے ایک جگہ دھونے کا حکم ہے اور دوسری جگہ مسح (ہاتھ پھیرنے) کا حکم ہے لیکن سبب حکم (بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ) دونوں میں ایک ہے اس بنا پر مطلق سے مقید نہ مراد ہوگا وضو کی طرح اگرچہ تیمم میں بھی کہنیوں تک ہاتھ پھیرنے کی قید ہے لیکن وہ اس قانون کے تحت نہیں بلکہ دوسرے دلائل کی بنا پر ہے۔

جن شکلوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں:۔

اختلاف کی دو شکلیں (۱) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن حکم دونوں جگہ ایک ہو اور سبب حکم مختلف ہوں تو ایسی صورت میں اختلاف ہے مثلاً کفارۂ ظہار (اپنی بیوی کو ان عورتوں کے کسی عضو سے مشابہ قرار دے جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں) میں ہے۔

فتحریر رقبۃ [1] ایک غلام آزاد کرنا ہے

اس میں رقبہ مطلق ہے۔

اور کفارۂ قتل میں ہے۔

فتحریر رقبۃ مؤمنۃ [2] ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

اس میں مؤمنہ کی قید ہے حکم دونوں جگہ ایک (غلام آزاد کرنا) ہے اور سبب حکم پہلی جگہ اپنی کہی ہوئی بات سے پھر جانا اور دوسری جگہ قتل ہے ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق سے مقید مراد نہ ہوگا بلکہ مطلق میں آزادی ہوگی کہ وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو۔ جمہور فقہاءؒ کے نزدیک مطلق سے مقید مراد ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں مومن ہی غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ ہر ایک کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

---

[1] المجادلہ ع ۱ [2] النساء ع ۱۳

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن یہ اطلاق وتقیید حکم میں نہ ہو بلکہ حکم کے سبب میں ہو اور حکم دونوں جگہ ایک ہی ہو تو ایسی صورت میں بھی فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث ہے

علی العبد والحر والذکر والانثیٰ و الصغیر والکبیر من المسلمین الخ[1]	غلام آزاد، مرد، عورت، چھوٹے بڑے جو مسلمان ہوں ان پر صدقۂ فطر ہے۔

اس میں مسلم کی قید ہے۔

دوسری حدیث ہے۔

علی کل حر او مملوک ذکر او انثیٰ صغیراً او کبیراً[2]	ہر آزاد یا غلام۔ مرد۔ عورت چھوٹے یا بڑے پر صدقۂ فطر ہے۔

اس میں کوئی قید نہیں ہے۔

حکم (صدقۂ فطر کا وجوب) دونوں حدیثوں میں ایک ہے لیکن حکم کا سبب (شخص کا وجود) دونوں جگہ ایک ہونے کے باوجود پہلی حدیث میں مسلم کے ساتھ مقید ہے اور دوسری حدیث میں یہ قید نہیں ہے اس بناء پر شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ مطلق سے مقید مراد لیتے ہیں اور غیر مسلم کی جانب سے صدقۂ فطر واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام ابو حنیفہ ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں لیتے بلکہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک غیر مسلم غلام کی جانب سے صدقۂ فطر واجب ہے[3]۔

احناف کے یہاں بھی بعض مثالیں مطلق سے مقید مراد لینے کی پائی جاتی ہیں مثلاً ایک حدیث میں اونٹ کی زکوٰۃ کا ذکر لفظ ابل (اونٹ) کے ساتھ ہے جو مطلق ہے[4]

---

[1] بخاری ومشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر [2] ابوداؤد ونسائی ومشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر
[3] ہدایہ ج ۱ باب صدقۃ الفطر [4] بخاری ومشکوٰۃ باب مایجب فیہ الزکوٰۃ۔

اور دوسری حدیث میں لفظ ابل (اونٹ) سائمہ (جو جنگل میں چرائے جاتے ہوں) کے ساتھ مقید ہے[1] جب کہ احناف کے نزدیک سائمہ پر زکوٰۃ ہے اور علوفہ (جو گھر میں کھلائے جاتے ہیں) پر زکوٰۃ نہیں اس طرح مطلق سے مقید مراد لینے کی صورت پائی جاتی ہے لیکن احناف ایسی صورتوں میں مطلق کو مقید سے منسوخ مانتے ہیں جس کے لئے مطلق کا مقید سے موخر ہونے کا ثبوت ضروری ہے۔

معرفت نص سے متعلق قواعد و قوانین

(۳) قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے اس کا تعلق خطاب کے الفاظ اور مخاطب کرنے کے طریقوں سے ہے۔ نص کی معرفت دو طرح ہوتی ہے۔

(ا) لفظ سے حکم کی وضاحت

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حکم کی وضاحت کے کئی درجہ ہیں

(ا) لفظ سے حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر اور (۴) مجمل

ظاہر۔ (۱) ظاہر۔ وہ ہے جس سے حکم بالکل ظاہر ہو اور سمجھنے میں کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو لیکن لفظ سے وہ حکم مقصود نہ ہو بلکہ کوئی اور حکم مقصود ہو اور اس میں تاویل و نسخ کا احتمال بھی ہو[2]۔ جیسے یہ آیت

واحل اللہ البیع وحرم الربٰو[3] اللہ نے بیع حلال کی اور سود حرام کیا

بیع کو حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے میں بالکل کھلی ہوئی ہے لیکن یہ کلام بیع

---

[1] زیلعی نصب الرایہ باب صدقۃ الفطر [2] شیخ احمد۔ ملاجیون۔ نور الانوار مبحث الظاہر وعبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ۔ القاعد الثالثہ الواضح الدلالۃ [3] البقرہ ع ۳۸

حلت اور حرمت کے لئے لایا نہیں گیا بلکہ بیع وسود کے درمیان مماثلت کی تردید کے لئے لایا گیا ہے۔ ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود دونوں کے درمیان مماثلت (ایک جیسے ہونے) کی تردید ہے حلت وحرمت مقصود نہیں ہے۔

اسی طرح یہ آیت "وما اٰتٰکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا"[1] (رسول اللہ جو تمہیں دیں (حکم کریں) اس کو لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ) تمام مامورات (حکم دی ہوئی) اور منہیات (منع کی ہوئیں) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب کرنے میں ظاہر ہے لیکن اصلاً نہ کلام اس کے لئے لایا گیا اور نہ یہ اس سے مقصود ہے بلکہ آیت "فے" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم کے سلسلے میں ہے کہ اللہ کا رسول جو تمہیں دے اس کو لو اور جو نہ دے اس کو نہ لو۔ کلام سے یہی مقصود بھی ہے۔

"ظاہر" پر عمل واجب ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اگر خلاف دلیل موجود ہے تو تاویل یا نسخ کی ضرورت ہوتی ہے۔

تاویل کا مطلب — تاویل کا مطلب اصول فقہ کی اصطلاح میں یہ ہے۔

صرف اللفظ عن ظاھرہ بدلیل[2] — لفظ کو کسی دلیل کے ذریعہ اس کے ظاہر سے پھیر دینا

اس تاویل کی تین شرطیں ہیں:-

(۱) لفظ میں تاویل کا احتمال موجود ہو جیسا کہ "ظاہر" میں احتمال ہوتا ہے۔

(۲) تاویل کی ضرورت موجود ہو اس طرح کہ "ظاہر" سے جو بات ثابت ہو وہ دین کے مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو یا اس سے زیادہ قوی دلیل مخالفت میں ہو۔

(۳) تاویل کے لئے سند اور دلیل موجود ہو۔

---

[1] سورہ حشر ۷ — [2] و [3] علم اصول الفقہ۔ الفقا علات لنثر

تاویل کی مختلف شکلیں | اس تاویل کی مختلف شکلیں ہیں (۱) مثلاً عام کی تخصیص اور (۲) مطلق کی تقئید وغیرہ۔

(۱) عام کی تخصیص جیسے واحل اللہ البیع (اللہ نے بیع حلال کی) عام ہے لیکن دوسری آیتوں اور حدیثوں کی بنا پر بیع (خرید و فروخت) کی بعض صورتیں حرام و ناجائز ہیں مثلاً باہمی رضامندی نہ پائی جائے یا دھوکہ فریب جہالت اور سود کی شکل ہو وغیرہ۔

(۲) مطلق کی تقئید جیسے اوپر مثال گذر چکی کہ ایک آیت میں مطلق دم (خون) کا ذکر ہے اور دوسری میں دم "مسفوح" (بہتا ہوا) کے ساتھ مقید ہے۔ نسخ (جس سے مراد ایک حکم کی مکمل تبدیلی کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لایا جائے) کا تعلق صرف زمانہ نبوت تک ہے، تفصیلی بحث مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

ظاہر کے مقابل خفی ہے | ظاہر کے مقابل خفی ہے جس سے حکم اگرچہ بالکل ظاہر ہوتا ہے لیکن بعض افراد کو حکم کے تحت لانے میں خفا ہوتا ہے[۱] جیسے۔

والسارق والسارقۃ[۲] میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے یہ حکم بالکل ظاہر ہے اس میں کوئی خفا نہیں ہے لیکن گرہ کٹ اور کفن چور کو اس حکم کے تحت لانے میں خفا ہے کیوں کہ دونوں کی نوعیت عام چوری سے مختلف ہے۔

اس خفا کو دور کرنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے حکم کی علت اور اس کی حکمت میں غور کر کے مجتہد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ خفا والی صورتیں عام حکم کے تحت رہیں گی یا نہیں؟ پھر اس میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہوتی ہے ہر مجتہد اپنے اپنے زاویہ نگاہ سے دلائل فراہم کر کے فیصلہ کرتا ہے۔

نص } (۲) نص وہ حکم ہے جو کسی قرینہ کے بغیر لفظ سے سمجھا جاتا ہو اور لفظ سے وہی

---

[۱] علم اصول الفقہ القاعدہ الثالثہ [۲] المائدہ ع ۶

مقصود بھی ہو لیکن اس میں تاویل و نسخ کا احتمال موجود ہو[1] جیسے :-

واحل اللّٰہ البیع الخ سود اور بیع کے درمیان مماثلت کی تردید میں نص ہے یا اوپر والی آیت وما اٰتٰکم الرسول الخ "فَیْ" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم میں نص ہے۔

نص کا حکم ظاہر جیسا ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے اور تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول کرتا ہے۔

نص کا مقابل مشکل ہے | نص کا مقابل "مشکل" ہے جس سے حکم سمجھنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ لفظ سے وہی حکم مقصود ہوتا ہے۔ خفی کی طرح خفا مشکل میں بھی ہوتا ہے لیکن "خفی" میں خفا نفس لفظ میں نہیں ہوتا بلکہ کسی خارجی وجہ سے ہوتا ہے اور مشکل میں خفا نفس لفظ میں ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی مشترک لفظ ہے جو ایک سے زیادہ معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ سے کوئی متعین معنی مراد نہیں ہیں تو ایسی صورت میں لازمی طور سے متعین معنیٰ مراد لینے کے لئے خارجی قرینہ کی ضرورت ہوگی جیسے "قرءٌ" کا لفظ مشترک ہے جس کے معنی طہر پاکی اور حیض دونوں ہیں قرآن حکیم میں مطلقہ عورت کی عدت ثلٰثۃ قروءٍ[2] بیان کی گئی ہے قروءٌ "قرءٌ" کی جمع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ قرینہ کی بنا پر اس سے حیض مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین حیض قرار پاتی ہے اور امام شافعیؒ قرینہ کی بنا طہر (پاکی) مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین طہر قرار پاتی ہے۔

نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف | فقہا کے درمیان نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف ہے۔ شافعیؒ، مالکیؒ اور حنبلیؒ فقہا میں اکثر نص اور ظاہر میں فرق نہیں

---

[1] علم اصول الفقہ و نور الانوار [2] البقرہ ع ۲۸

کرتے ہیں "ظاہر" ان کے نزدیک "نص" کے معنی میں ہے لیکن بعض مالکی اور شافعی فقہاء دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نص وہ ہے جو اپنی دلالت میں تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول نہ کرے اور ظاہر وہ ہے جو اپنی دلالت میں اس احتمال کو قبول کرلے۔ پھر بعض مالکی فقہاء نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو اور جو احتمال کسی دلیل کے بغیر ہو وہ "نص" کے ہونے میں رکاوٹ نہ ڈالے گا اس لحاظ سے لفظ عام کی عموم پر دلالت "ظاہر" میں شمار ہوگی کیوں کہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اگرچہ یہ احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا جب کہ پہلی صورت کے لحاظ سے لفظ عام نص میں شمار ہوگا کیوں کہ اس میں احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا۔[1]

مفسّر (۳) مفسر۔ وہ ہے جس سے حکم خود اس قدر واضح ہو کہ مزید وضاحت کی گنجائش نہ باقی رہے اور تاویل کا احتمال بھی نہ رہے۔[2] جیسے

فاجلدوهم ثمانين جلدة[3] ان کو اسّی کوڑے مارو۔

ظاہر ہے کہ عدد معین میں نہ وضاحت کی گنجائش ہوتی اور نہ کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے جن... معینہ جرائم کی سزائیں مقرر ہیں ان سب کا یہی حال ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم میں جن الفاظ کی وضاحت و تفصیل نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی قولی یا عملی وضاحت و تفصیل منقول ہے وہ سب مفسّر میں شمار ہوں گے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ کی وضاحت و تفصیل اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مکمل منقول ہے۔

---

[1] ابوزہرہ، اصول الفقہ۔ الالفاظ الواضحہ [2] محمد بن احمد سرخسی اصول سرخسی ج۱ باب اسماء صیغۃ الخطاب الخ [3] نور ع ۱

مفسر پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھرانے کی گنجائش نہیں ہوتی البتہ احکام میں نسخ کی گنجائش ہوتی ہے۔ ظاہر اور نص کے مقابلہ میں مفسر کی دلالت زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ دلالت میں قوت ہی کی وجہ سے اس میں تخصیص و تاویل کا احتمال نہیں ہوتا جب کہ اس درجہ کی قوت ظاہر اور نص کو نہیں حاصل ہے۔ مثلاً

فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس [1] — ابلیس کے علاوہ سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔

آیت میں لفظ سجد (سجدہ کیا) فرشتوں کے سجدہ کرنے میں "ظاہر" ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم میں "نص" ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہو بعض نے نہ کیا ہو اور لفظ "ملائکہ" (فرشتے) ایسا عام ہو کہ جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اسی طرح اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے کہ فرشتوں نے متفرق سجدہ کیا ہو یا اجتماعی کیا ہو لیکن کلھم سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور اجمعون سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح یہ کلام مفسر بن گیا۔

احکام شرعیہ میں مفسر کی مثال یہ آیت ہے۔

قاتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلونکم کافۃ [2] — قتال کرو سب مشرکین (عرب) سے جیسا کہ تم سب سے وہ قتال کرتے ہیں۔

کافۃ (سب۔ تمام) مفسر ہے جس نے تخصیص و تاویل کے احتمال کو ختم کر دیا ہے لیکن نسخ کا احتمال موجود ہے۔

تفسیر و تاویل کا فرق یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مفسر کی جو تفسیر تاویل کے احتمال کو ختم کرتی ہے وہ اللہ یا اس کے رسولؐ کی تفسیر ہے۔ فقہاء کی تفسیر احتمال کو نہیں ختم کرتی کیونکہ وہ اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اجتہاد کو وہ درجہ نہیں میسر ہے جو

---

[1] ع ۵ [2] توبہ ع ۵

اللہ و رسول کی تفسیر کو ہے۔

فقہاء کے نزدیک تفسیر و تاویل کے درمیان بھی فرق ہے جس کی وضاحت ضروری ہے۔

تفسیر یہ ہے کہ لفظ اپنے ظاہر پر باقی رہے اور غور و فکر کرکے اس کی مراد متعین کردی جائے اور تاویل یہ ہے کہ لفظ کو ظاہر سے کسی دلیل کی بنا پر پھیر دیا جائے جیسا کہ تاویل و تفسیر دونوں کی مثالیں گذر چکی ہیں۔

مفسر کے مقابل مجمل ہے | مفسر کے مقابل مجمل ہے کہ جس سے نہ حکم واضح ہو اور نہ واضح کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو، اس میں تمام وہ شرعی اصطلاحات داخل ہیں جن کے لغوی معنی کچھ اور ہیں لیکن شریعت نے ان سے اصطلاحی معنی مراد لئے ہیں مثلاً صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعا ہیں اور اصطلاح میں خاص عبادت۔ زکوٰۃ کے معنی لغت میں بڑھنا ہیں اور اصطلاح میں مقررہ مقدار اللہ کی راہ میں خرچ کرنا۔

اسی طرح مجمل وہ بھی ہے جس میں کئی معنوں کا ہجوم ہو اور وجہ ترجیح نہ موجود ہونے کی وجہ سے مراد و مقصود نہ متعین ہو سکے جب تک اس کے بارے میں سوال و استفسار نہ ہو۔ جیسے لفظ "عین" کے کئی معنی ہیں آنکھ، چشمہ، آفتاب وغیرہ جس جگہ یہ لفظ استعمال ہوا اور کوئی ایک معنی مراد لینے کے لئے وجہ بھی نہ موجود ہو تو لامحالہ مراد متعین کرنے کے لئے سوال و استفسار کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح لفظ کے کئی معنی اگرچہ نہ ہوں لیکن وہ لفظ اس قدر کم استعمال ہونے والا ہو کہ وضاحت و تشریح کے بغیر مراد نہ متعین ہو سکے[1]۔ جیسے لفظ "ھلوع" اس آیت میں ہے جس کے معنی نہایت حریص و بے صبرا ہیں۔

ان الانسان خلق ھلوعا[2] انسان جی کا کچا پیدا کیا گیا ہے۔

---

[1] اصول السرخسی ج ۱ باب اسماء صیغۃ الخطاب الخ [2] المعارج پ ۲۹

هلوع کی وضاحت وتفسیر کے لئے یہ دو آیتیں ہیں۔

اذا مسہ الشرّ جزوعا واذا مسہ الخیر منوعاً[1]	جب اس کو برائی (ناگواری) پہونچتی ہے تو بے صبرا ہو جاتا ہے اور جب بھلائی (موافق حالات) پہونچتی ہے تو بے توفیقا ہو جاتا ہے۔

مجمل میں خفا کے اسباب مجمل میں خفی اور مشکل سے زیادہ خفار ہوتا ہے جس کے تین سبب ہیں اور اجمال کی وہی تین شکلیں کہی ہیں۔

(۱) مشترک معنی ہوں جس میں کسی ایک معنی کی تعیین کا کوئی قرینہ نہ ہو۔

(۲) شریعت نے لغوی معنی کے علاوہ خاص معنی مراد لیا ہو۔

(۳) لفظ اجنبی ہو اور زیادہ استعمال ہونے والا نہ ہو۔[2]

ان میں سے جو بھی ہو بیان وتفسیر کے بغیر مراد ومقصود کی تعیین نہیں ہوتی ہے۔

محکم (۴) محکم وہ ہے جس سے حکم اس قدر واضح ہو کہ تاویل وتخصیص ابطال و تبدیل کسی کو نہ قبول کرے اس میں دین وشریعت کے اساسی اصول داخل ہوں گے مثلاً ایمان وعبادت اور اخلاق وغیرہ یا وہ شرعی احکام داخل ہوں گے جن میں تابید (ہمیشگی) کی قید موجود ہے۔ جیسے پاکدامنہ عورتوں کو تہمت لگانے والے کے بارے میں ہے[3]

ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابداً[4]	اور کبھی ان کی شہادت نہ قبول کرو۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الجھاد ماضٍ منذ بعثنی اللہ الی ان یقاتل اخر	جہاد باقی رہے گا جب سے مجھ کو اللہ نے رسول بنایا یہاں تک کہ میری امت کے

---

[1] المعارج ع۱ [2] عبدالوھاب خلاف علم اصول الفقہ القاعدۃ الرابعۃ الخ
[3] ایضاً [4] نور ع۱

امتی الدجال [1] آخر میں دجال سے مقابلہ ہو۔

مفسر اور محکم میں فرق | مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور محکم میں احتمال نہیں ہوتا۔ مفسر میں بھی نسخ کا احتمال نزول قرآن کے زمانہ تک ہے اس کے بعد مفسر محکم میں تبدیل ہو جاتا ہے کیونکہ نسخ کا زمانہ باقی نہیں رہتا اسی بنا پر محکم کی دو قسمیں کی جاتی ہیں۔

محکم کی دو قسمیں

(۱) محکم لذاتہ اور (۲) محکم لغیرہ

(۱) محکم لذاتہ وہ ہے جو اپنی ذات کے لحاظ سے نسخ کے احتمال کو ختم کر دے جیسا کہ اوپر مثالیں گذر چکیں۔

(۲) محکم لغیرہ وہ ہے جس میں نسخ کا احتمال نزول قرآن کا زمانہ ختم ہونے کی وجہ سے نہ باقی رہے اس میں تمام مذکورہ صورتیں داخل ہوں گی جن میں پہلے احتمال تھا اور بعد میں ختم ہو گیا اس لحاظ سے پورا قرآن محکم ہوگا اور اس میں نسخ یعنی تبدیلی ذات کا احتمال نہیں ہے [2]

محکم پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھرانے یا اس میں تاویل و تبدیل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

محکم کے مقابل متشابہ ہے | محکم کے مقابل متشابہ ہے کہ جس سے نہ مراد و مقصود کی وضاحت ہو اور نہ وضاحت کے لئے کوئی خارجی قرینہ موجود ہو۔ احکام شرعیہ میں چونکہ اس قسم کے متشابہ کا وجود نہیں ہے اس لئے یہاں اس پر بحث کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ٹکراؤ کی صورتیں اور ان کا حکم | جیسا کہ اوپر ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی تفصیل سے معلوم ہوا ہے

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الجہاد [2] عبد الوہاب خلاف علم اصول الفقہ

کہ یہ سب وضاحت میں ایک درجہ کے نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق ہے جو ٹکراؤ کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً ظاہر اور نص کا ٹکراؤ ہو تو نص پر عمل ہو گا ظاہر پر نہ ہو گا۔ قرآنِ حکیم میں ہے۔

واحل لکم ما وراء ذٰلکم [1] — (ان محرمات) عورتوں کے ماسوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

یہ آیت چار سے زیادہ عورتوں کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لیکن دوسری آیت ہے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع [2] — جو عورتیں تمھیں پسند ہیں ان سے نکاح کر لو دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے۔

یہ چار تک محدود کرنے میں نص ہے لیکن ظاہر کے مقابلہ میں نص زیادہ واضح ہوتا ہے اس لئے اسی پر عمل ہو گا۔

اسی طرح نص اور مفسر میں ٹکراؤ ہو تو مفسر پر عمل ہو گا نص پر نہ ہو گا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ (جس کو بیماری کی وجہ سے ماہواری کے علاوہ خون آتا ہو) کے بارے میں فرمایا۔

تتوضاء لکل صلٰوۃ [3] — وضو کرے ہر نماز کے لئے۔

یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کرنے میں نص ہے جس میں احتمال ہے کہ ایک ہی وقت میں ہر نماز کے لئے علیحدہ علیحدہ وضو کیا جائے یا ہر نماز کے وقت ایک وضو کافی ہو گا اگرچہ اس وقت کئی نمازیں پڑھی جائیں لیکن دوسری حدیث نے احتمال کو ختم کر دیا۔

توضائی لوقت کل صلٰوۃ [4] — تو مستحاضہ ہر نماز کے وقت وضو کرے

---

[1] النساء ع ۴ [2] ایضاً ع ۱ [3] عبداللہ بن مسعود التلویح والتوضیح التقسیم الثالث فی ظہور المعنی الخ [4] شرح مختصر الطحاوی وحاشیہ نور الانوار مبحث المحکم

یہ مفسر ہے جس سے ہر نماز کے وقت ایک وضو کافی ہونے کا ثبوت ملتا ہے اس بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اس سے فرض و نفل وغیرہ جس قدر نمازیں وقت میں پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے اس مرض کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

حکم کی وضاحت کے تحت چند اور اصطلاحیں لفظ سے حکم کی وضاحت کے تحت ائمہ مجتہدین کی یہ اصطلاحیں بھی آتی ہیں۔

(۱) مشترک و مؤوّل۔

(۲) حقیقت و مجاز اور

(۳) صریح و کنایہ

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے

مشترک (۱) مشترک وہ لفظ ہے جس کے دو یا کئی معنی ہوں اور ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔[۱]

اشتراک کی تین وجہیں مثلاً لفظ قرءٌ کے دو معنی اور لفظ عین کے کئی معنی اوپر گذر چکے اور ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ ان کی وضع ہوئی ہے دو یا زیادہ معنی میں اشتراک کی کئی وجہیں ہیں۔ مثلاً

(۱) قبیلوں کا اختلاف۔ بعض قبیلے ید (ہاتھ) پورے ہاتھ کو کہتے ہیں، بعض ہتھیلی دباز و کو اور بعض صرف ہتھیلی کو کہتے ہیں۔ اہل لغت نے یہ حال دیکھ کر لفظ ید (ہاتھ) کو ان تینوں میں مشترک قرار دیا۔

(۲) حقیقۃً ایک ہی معنی کے لئے وضع ہو لیکن مجازاً دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو۔ لفظ "صاع" لکڑی کا پیمانہ جو ناپنے کے لئے بنایا جاتا ہے لیکن اس سے

---

[۱] صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود۔ التلویح والتوضیح۔ تعریف المشترک الخ۔

ہر وہ چیز مراد ہوتی ہے جو اس میں سما سکے۔

(۲) لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہو لیکن شریعت کی اصطلاح میں دوسرے معنی مراد ہوں۔ صلوٰۃ دعا کے لئے وضع ہوا ہے اور شریعت میں خاص عبادت مراد ہے۔ "طلاق" ہر قسم کی گلو خلاصی کے لئے وضع ہوا ہے اور شریعت میں بیوی کی گلو خلاصی مراد ہے۔

اشتراک اسم۔ فعل۔ حرف تینوں میں پایا جاتا ہے۔ اسم کی مثالیں اوپر والی ہیں فعل جیسے امر کا صیغہ وجوب اور استحباب دونوں کے لئے ہوتا ہے حرف جیسے واو عطف اور حال دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

عام اور مشترک کے درمیان فرق

عام اور مشترک کے درمیان فرق یہ ہے کہ عام میں لفظ ایک ہی مرتبہ کئی معنوں کے لئے وضع ہوتا ہے اور مشترک میں لفظ ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتا ہے نیز عام بیک وقت کئی معنوں کو شامل ہوتا ہے اور مشترک سے بالعموم ایک ہی وقت میں ایک ہی معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ بعض خاص صورتیں بیک وقت کئی معنی مراد لینے کی بھی ہیں لیکن ان کا وجود بہت کم ہے اور ان میں فقہاء کے درمیان اختلاف بھی ہے۔

مشترک سے متعلق احکام

یہ اشتراک اگر لغوی و اصطلاحی معنی میں ہے تو اصطلاحی معنی مراد ہوں گے لغوی نہ مراد ہوں گے جیسے صلوٰۃ کے معنی عبادت مخصوصہ اور طلاق کے معنی بیوی کی گلو خلاصی ہیں اگر لغوی معنی میں اشتراک ہے تو اجتہاد کے ذریعہ کسی ایک معنی کی تعیین ضروری ہے۔ یہ اجتہاد علامت و قرینہ وغیرہ کے پیش نظر ہوگا جس میں اختلاف کی گنجائش ہے جیسے لفظ "قرء" سے قرینہ کی بناء کوئی طہر مراد لیتا ہے اور کوئی حیض مراد لیتا ہے۔ اور اگر کوئی قرینہ نہ موجود ہو کہ جس سے کسی ایک معنی کی تعیین ہو سکے تو ایسی صورت میں مجتہدین کے تین قول ہیں۔

(۱) مشترک کے ایک سے زیادہ معنی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ کلام کے مفہوم میں

کوئی دشواری نہ ہو خواہ کلام مثبت ہو یا منفی ہو۔ اکثر شوافع کا یہی مسلک ہے جو عموم مشترک کے قائل ہیں۔

(۲) مشترک سے بہر صورت ایک ہی معنی مراد لینا جائز ہے خواہ مثبت کلام ہو یا منفی کلام ہو۔ اکثر احناف کا یہی مسلک ہے جو عموم مشترک کے قائل نہیں ہیں۔

(۳) مشترک سے زائد معنی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ منفی کلام ہو مثبت کلام میں جائز نہیں ہے بعض احناف کا یہی مسلک ہے[۱]۔ ہر ایک کے لئے اپنے اپنے دلائل ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ احکام شرعیہ میں اختلاف کے اثر کی صورت یہ ہے۔ مثلاً

دو مثالوں کے ذریعہ وضاحت

قرآن حکیم میں ہے:۔

ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیہ سلطاناً فلا یسرف فی القتل[۲]

جو مظلوم قتل کیا گیا ہو اس کے وارث کو ہم نے زور (اختیار) دیا ہے پس وہ قتل میں حد سے آگے نہ بڑھے۔

اس آیت میں لفظ سلطان (زور و اختیار) ہے جس میں قصاص (جان کا بدلہ جان) اور دیت (جان کی قیمت) دونوں کا احتمال ہے اکثر شوافع چونکہ عموم مشترک کے قائل ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک وارث کو اختیار ہے کہ قاتل سے قصاص لے یا دیت وصول کرے۔ چنانچہ کتاب الام میں ہے۔

فایما رجل قتل قتیلاً فولی المقتول بالخیار ان شاء قتل القاتل وان شاء اخذ منہ الدیۃ وان شاء عفا عنہ بلا دیۃ[۳]

جس نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کے وارث کو اختیار ہے چاہے تو قصاص لے چاہے دیت لے اور چاہے دیت لئے بغیر قاتل کو معاف کر دے۔

---

[۱] علی بن ابی علی الآمدی الاحکام فی اصول الاحکام جز ۱ المقدمۃ لمسئالۃ الثانیۃ [۲] الاسراء ع ۴ م۔

[۳] محمد بن ادریس الشافعی کتاب الام ج ۶ کتاب جزاء العمد الحکم فی قتل العمد۔

تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے۔

من قتل بعدہ قتیلا فاھلہ	جو شخص اس کے بعد کسی کو قتل کرے تو ورثاء
بین خیرتین ان احبوا فالقتل	کو دو قسم کے اختیار ہیں اگر چاہے تو قتل اگر
وان احبوا فالعقل [۱]	چاہے تو دیت وصول کرے۔

اکثر احناف چوں کہ عموم مشترک کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک قصاص اور دیت کے درمیان اختیار نہیں صرف قصاص واجب ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

وھو واجب ولیس للولی اخذ الدیۃ	متعین طور پر قصاص واجب ہے وارث کو قاتل کی
الا برضا القاتل [۲]	رضامندی کے بغیر دیت لینا جائز نہیں ہے

تائید میں قرآن حکیم کی یہ آیت ہے۔

یاایھا الذین امنوا کتب علیکم	اے ایمان والو تمھارے اوپر مقتولین میں
القصاص فی القتلیٰ [۳]	قصاص فرض کیا گیا ہے۔

اس آیت میں صرف قصاص کا ذکر ہے دیت کا ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعین طور پر قصاص ہی واجب ہے۔

اسی طرح لفظ "مولیٰ" کے کئی معنی ہیں آقا و مالک، آزاد کرنے والا آزاد شدہ، غلام، چچازاد بھائی وغیرہ۔ اب اگر کسی شخص نے موالی (مولیٰ کی جمع) پر وقف کیا اور کسی کو متعین نہیں کیا، اتفاق سے اس کے آزاد کرنے والے آقا اور آزاد شدہ غلام دونوں موجود ہیں تو ایسی صورت میں شوافع چوں کہ عموم مشترک کے قائل ہیں اس

---

[۱] ترمذی و مشکوٰۃ کتاب القصاص [۲] برہان الدین مرغینانی ہدایہ ج ۴ کتاب الجنایات
[۳] البقرہ ع ۲۲

اس بنا پر ان کے نزدیک مال دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اور احناف عموم مشترک کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر صرف آزاد شدہ غلام پر مال وقف ہوگا کیونکہ وہ نسبتاً زیادہ مستحق اور قابل رحم ہے (یہ مثال محض سمجھانے کے لئے ہے اس مسئلہ کی ضرورت اب نہیں رہی۔

مؤوّل مشترک کے مقابل مؤوّل ہے مشترک کے مختلف معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مؤوّل بن جاتا ہے۔

یہ ترجیح کئی طرح سے حاصل ہوتی ہے مثلاً خبر واحد، قرینہ، سیاق وسباق لفظ میں غور و فکر اور مجتہد کا اجتہاد وغیرہ۔ ترجیح کے بعد اس معنی کے بارے میں ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے جس پر عمل واجب ہے۔ جیسے لفظ "قرءٌ"، کسی امام نے قرینہ کی بنا پر طہر کے معنی لئے اور کسی نے حیض کے معنی کو ترجیح دی جس کے بعد یہ لفظ مؤوّل بن گیا[1] اور ہر ایک کے نزدیک اس کے قول کے مطابق اس پر عمل واجب قرار پایا۔

حقیقت و مجاز (۲) "حقیقت" وہ ہے کہ لفظ جس کے لئے وضع کیا گیا اس میں وہی مراد ہو۔ اور مجاز وہ ہے کہ لفظ جس کے لئے وضع کیا گیا اس میں وہ مراد نہ ہو بلکہ کوئی اور دوسرا (جو اس کے مناسب ہو) مراد ہو[2] جیسے صلوٰۃ دعا کے لئے حقیقت ہے اور نماز کے لئے مجاز ہے۔ حقیقت و مجاز میں جہت و حیثیت کا بھی لحاظ ہوتا ہے جس کی بنا پر حقیقت مجاز اور مجاز حقیقت بن جاتا ہے جیسے شرعی اصطلاح کی حیثیت سے دیکھا جائے تو "صلوٰۃ" نماز کے لئے حقیقت ہے اور دعا کے لئے مجاز ہے جس طرح لغوی حیثیت سے اس کے برعکس۔ حقیقت سے مجاز مراد لینے کے لئے دونوں کے درمیان مناسبت ہونا ضروری ہے جیسے نماز اور دعا کے درمیان

---

۱ صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود التلویح والتوضیح تعریف المشترک الخ۔ ۲ محمد بن احمد السرخسی اصول السرخسی ج۱، فصل فی بیان الحقیقۃ والمجاز۔

مناسبت ہے۔

حقیقت ومجاز سے متعلق چند احکام

"حقیقت" میں لفظ جس کے لئے وضع کیا جاتا وہ اس سے جدا نہیں ہوتا اور مجاز میں لفظ سے جو مراد لیا جاتا وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ مثلاً "اب" باپ کے لئے وضع کیا گیا ہے یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے جَدّ (دادا) کو اَبْ "مجازاً" کہا جاتا ہے یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔

"حقیقت" پر عمل ممکن ہو تو مجازی معنی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ امام شافعی رح اس میں وسعت سے کام لیتے ہیں مثلاً

ولا تنكحوا ما نكح اباءكم من النساء [1] — ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا۔

آیت میں امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نکاح سے مراد ہے عمل زوجیت۔ عقد نکاح نہیں ہے کیونکہ نکاح کے حقیقی معنی ضم (ملاپ) ہے جو عمل زوجیت میں پایا جاتا ہے اور مجازی معنی عقد نکاح ہے جو ضم (ملاپ) کا سبب ہے اس طرح لغوی حیثیت سے نکاح کی حقیقت عمل زوجیت ہے اور عقد نکاح مجاز ہے۔ شرعی حیثیت سے عقد نکاح حقیقت ہے اور عمل زوجیت مجاز ہے اس جگہ امام شافعیؒ نے نکاح کے معنی عقد نکاح لیا ہے جس کی بنا پر سسرالی رشتہ کی جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ زنا سے نہ ثابت ہوگی کیونکہ عقد نکاح اس میں نہیں پایا جاتا اور امام ابو حنیفہؒ نے نکاح کے معنی اس جگہ عمل زوجیت لیا ہے جس کی بنا پر زنا سے بھی سسرالی رشتہ کی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

حقیقت ومجاز دونوں ایک لفظ اور ایک محل میں مراد نہیں لئے جا سکتے ہیں امام شافعیؒ اس میں بھی وسعت سے کام لیتے ہیں۔ مثلاً قرآنِ حکیم میں ہے۔

او لامستم النساء [2] — یا تم عورتوں کو چھوؤ۔

---

[1] النساء ع ۳ [2] المائدہ ع ۲

(لامسہ سلامت سے ہے جس کے معنی چھونا. یہ ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے اور عمل زوجیت میں مجاز ہے. امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو سکتے ہیں اس بنا عورتوں کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اور مجبوری کی حالت میں تیمم اس کا قائم مقام ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں نہیں جمع ہوتے ہیں اس بنا پر مجازی معنی مراد ہوں گے چنانچہ ان کے نزدیک عورتوں کے چھونے سے وضو نہ ٹوٹے گا کہ جس کے قائم مقام تیمم ہو ہر ایک کے اپنے دلائل ہیں جن کو اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

حقیقت سے مجاز مراد لینے کی چند صورتیں

حقیقت کو لینا جب دشوار ہو یا حقیقت لینا ترک کر دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں "مجاز" مراد لیا جائے گا جیسے کسی شخص نے قسم کھائی کہ کھجور کا درخت نہ کھائے گا تو ظاہر ہے کہ نفس درخت کھانا دشوار ہے اس بنا پر اس کا پھل مراد ہوگا اور اگر پھل دار ہو تو اس کی وہ قیمت (اس سے خریدی ہوئی چیز) مراد ہو گی جو بیچنے سے حاصل ہو۔ اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس سے داخل ہونا مراد ہوگا کیونکہ داخل ہوئے بغیر قدم باہر سے گھر میں رکھ دینا ایسی حقیقت ہے جو ترک کر دی گئی ہے۔

حقیقت اگرچہ مستعمل ہو لیکن مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے زیادہ مستعمل ہو تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک حقیقت مراد لینا زیادہ بہتر ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ یہ گیہوں نہ کھائے گا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک گیہوں ابال کر یا بھون کر کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ گیہوں اگرچہ مستعمل ہے لیکن متعارف اور کثیر الاستعمال گیہوں کی روٹی ہے "حقیقت" درج ذیل صورتوں میں متروک ہو جاتی ہے۔

(۱) عرف و عادت میں اس کا استعمال نہ باقی ہو جیسے صلوٰۃ کا استعمال دعا میں متروک ہے

(۲) خود لفظ کی دلالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے لحم (گوشت)

سے مچھلی کا گوشت نہیں مراد ہوتا۔

(۳) انداز کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے :-

فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر [1] — جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے۔

کلام کے انداز سے ظاہر ہے کہ یہاں زجر و توبیخ مراد ہے حکم و اختیار مراد نہیں ہے۔

(۴) متکلم کی صفت و حالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے اللّٰھم اغفر لی (اے اللہ مجھے بخش دے) بندہ محتاج ہے اللہ کو وہ حکم کیسے دے سکتا ہے اس بنا پر یہاں درخواست و سوال مراد ہے حکم مراد نہیں ہے۔

(۵) محل کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے

انما الاعمال بالنیات [2] — اعمال کا مدار نیتوں پر ہے

حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ نیت کے بغیر کسی عمل کا وجود ہی نہ ہو یہ خلاف واقعہ ہے اور محل کلام بھی اس کی اجازت نہیں دیتا اس بنا پر مجازی معنی مراد ہوں گے۔ یعنی ثواب الاعمال یا حکم الاعمال (اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم) نیتوں پر ہے۔

حقیقت و مجاز عام و خاص دونوں ہوتے ہیں

حقیقت و مجاز عام و خاص دونوں ہوتے ہیں یعنی جس طرح اصل وضعی معنی عام اور خاص دونوں میں مراد ہوتے ہیں اسی طرح مجازی معنی بھی عام اور خاص دونوں میں مراد ہوتے ہیں۔ بعض شوافع کے نزدیک مجاز عام نہیں ہوتا بلکہ خاص ہی ہوتا ہے اسی بنا پر درج ذیل صورت میں اتفاق کے باوجود احناف و بعض شوافع کے درمیان اس کی توجیہہ میں اختلاف ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

لا تبیعو الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین [3] — ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے نہ بیچو۔

---

[1] الکہف ع ۴ [2] بخاری ج ۱ حدیث انما الاعمال الخ [3] ملا علی قاری ۔ شرح مختصر المنار

دوسری روایت ہے:۔

لا یصلح صاع تمر الصاعین و لا درھم بالدرھمین[1] — ایک صاع بھر کھجور دو صاع کے بدلے اور ایک درہم دو درہم کے بدلے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

حدیث میں صاع (لکڑی کا پیمانہ) حقیقۃً مراد نہیں ہے کیونکہ یہ صاع ان چیزوں میں داخل نہیں جن میں کمی بیشی سے سود لازم آئے اور جس کی بنا پر ایک کی بیع دو کے بدلے ناجائز قرار پائے بلکہ صاع سے اس کے مجازی معنی مراد ہیں جس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو صاع سے ناپ کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں اور جن میں کمی بیشی سے سود لازم آتا ہے۔ بعض شوافع کے نزدیک چونکہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا اس بنا پر حدیث میں صاع کو مجازی معنی میں عام نہیں مراد لیتے بلکہ اس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں۔

لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین — اس غلہ کو جو ایک صاع میں سمائے اس غلہ کے بدلے نہ بیچو جو دو صاع میں سمائے۔

اصل حکم میں کوئی اختلاف نہیں صرف حکم کی توجیہ میں اختلاف ہے وہ بھی امام شافعیؒ سے نہیں بلکہ ان کے بعض مقلدین سے اختلاف ہے[2]

صریح و کنایہ صریح وہ ہے کہ لفظ کے استعمال میں اس کے معنی و مراد بالکل ظاہر اور کھلے ہوں اور کنایہ وہ ہے کہ لفظ کے استعمال میں اس کے معنی و مراد ظاہر اور کھلے نہ ہوں۔ نص اور ظاہر بھی "صریح" جیسے ہوتے ہیں اسی طرح خفی اور مشکل کنایہ جیسے ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا لحاظ ہوتا ہے اور نص و خفی وغیرہ میں متکلم کے قصد یا قرائن کا لحاظ ہوتا ہے۔ صریح کی مثال بیوی سے کوئی کہے۔ انت طالق

---

[1] ابن ماجہ۔ البیوع عن محمد بن عمرو عن ابی سلمہ عن ابی سعید الخدری [2] محمد بن احمد سرخسی۔ اصول السرخسی جزء ۱ فصل فی بیان الحقیقۃ والمجاز۔ صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود۔ التلویح والتوضیح بحث الحقیقۃ والمجاز وملا جیون شیخ احمد۔ نور الانوار بحث الحقیقۃ والمجاز

(تجھ کو طلاق ہے) کنایہ کی مثال ضمیر میں ۔۔ انا۔ انت وغیرہ ہیں۔

صریح و کنایہ کے احکام | صریح پر عمل واجب ہے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے مثلاً کوئی سبحان اللہ کہنا چاہتا تھا اور اس کی زبان پر انت طالق (تجھ کو طلاق ہے) آگیا تو عدالت سے طلاق ہی کا فیصلہ ہوگا کیوں کہ عدالت ظاہر بات پر فیصلہ کی مکلف ہے نیت کا معاملہ تو بندے اور اللہ کے درمیان ہے۔

کنایہ پر عمل واجب ہونے کے لئے نیت یا قرینہ کی ضرورت ہوگی صرف الفاظ کافی نہ ہوں گے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت بائن (تو علیحدہ ہے) تو طلاق کے لئے نیت یا نیت کے قائم مقام حال کی دلالت کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً غصہ کی حالت میں یہ الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر و تذکرہ ہو رہا ہو اس وقت یہ الفاظ زبان سے نکالے۔

"صریح" کلام میں اصل ہے اور کنایہ میں ایک قسم کی کمی پائی جاتی ہے۔ اسی بنا پر شبہات سے جو احکام ثابت نہیں ہوتے وہ کنایہ سے ثابت نہ ہوں گے مثلاً حدود و کفارات (یہ اللہ کے حق ہیں) کے ثبوت کے لئے صریح الفاظ کی ضرورت ہے کنایہ کے الفاظ کافی نہیں ہیں۔ کسی نے زنا، چوری وغیرہ کا اقرار کنایہ سے کیا تو اس پر حد (مقررہ سزا) واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح گونگے نے اشارہ سے اقرار کیا تو اس پر بھی حد (مقررہ سزا) واجب نہ ہوگی کیوں کہ اشارہ سے اقرار "صریح" کے قائم مقام نہیں ہوتا۔

صریح و کنایہ گویا حقیقت و مجاز ہی کی دو قسمیں ہیں لیکن بعض مسائل چونکہ صریح و کنایہ کے نام سے متعلق ہیں اس لئے علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت ہے۔[1]

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت۔

ثبوت حکم کے کئی درجے | لفظ سے ثبوت حکم کے کئی درجے ہیں۔

(۱) واجب

---

[1] اصول السرخسی جز ا فصل فی بیان الصریح والکنایہ۔ شیخ احمد ملا جیون۔ نور الانوار بحث الصریح والکنایہ۔

(۲) مندوب

(۳) مباح

(۴) حرام اور

(۵) مکروہ

واجب (۱) واجب وہ ہے جس میں کسی فعل کے کرنے کی تاکید کبھی خود لفظ سے معلوم ہوتی ہے۔ جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور والدین کی خدمت وغیرہ کے لئے امر کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن سے تاکید مقصود ہے اور کبھی خارجی قرینہ سے معلوم ہوتی ہے مثلاً جملہ خبریہ سے قرینہ کی بنا پر تاکید مقصود ہو۔ قرآن حکیم میں ہے۔

والمطلّقات یتربصن بانفسھن ثلٰثۃ قروء[۱]	اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں۔
والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجا یّتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا[۲]	جن کی وفات ہو جائے اور بیویاں چھوڑیں تو وہ اپنے کو چار ماہ دس دن تک انتظار میں رکھیں۔

ان آیتوں میں اگرچہ جملہ خبریہ استعمال کیا گیا ہے لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر عدت کی جو اہمیت ہے وہ بجائے خود تاکید مقصود ہونے کا قرینہ ہے۔

احنافؒ کے نزدیک فرض اور واجب کے درمیان فرق ہے وہ یہ کہ فرض کا ثبوت قطعی دلیل سے ہوتا ہے اور واجب کا ثبوت ظنی دلیل سے ہوتا ہے جس کی بنا پر فرض میں کرنے کی تاکید واجب کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی اور ترک فرض سے عمل باطل ہو جاتا ہے جب کہ ترک واجب سے اس کی تلافی کی شکل (مثلاً نماز میں سجدۂ سہو) نکل آتی ہے۔

---

[۱] البقرہ ع ۲۸ [۲] البقرہ ع ۳۰

مندوب (۲) مندوب (مستحب) وہ ہے جس میں کوئی فعل مطلوب ہو لیکن تاکید مقصود نہ ہو تاکید کے بغیر فعل کی طلب کبھی خود الفاظ سے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً یُسَنّ کذا (سنت اس طرح ہے) یا یندب کذا (مستحب اس طرح ہے) وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال ہوں اور کبھی الفاظ اگرچہ تاکید کے استعمال ہوتے ہیں لیکن قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں تاکید مقصود نہیں ہے۔ قرآن حکیم میں ہے۔

یآایھا الذین اٰمنوا اذا تداینتم بدین الیٰ اجل مسمی فاکتبوہ	اے ایمان والو جب تم آپس میں وقت مقررہ تک ادھار کا معاملہ کرو تو اس کو لکھ لیا کرو۔[1]

اس آیت میں لفظ فاکتبوہ (لکھ لیا کرو) سے دَین (ادھار) کی کتابت (لکھ لینا) کا وجوب ثابت ہوتا ہے یہ امر کا صیغہ ہے لیکن اگلی آیت میں ہے۔

فان امن بعضکم بعضاً فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ [2]	اگر ایک دوسرے پر اعتبار کرے تو چاہیئے کہ وہ شخص جس پر اعتبار کیا گیا ہے امانت کو پوری ادا کر دے۔

اس سے ظاہر ہے کہ کتابت کے بغیر بھی کام چل جاتا ہے جب کہ ایک دوسرے پر اعتبار ہو۔ یہ قرینہ ہے کہ صیغۂ امر (فاکتبوہ) میں تاکید مقصود نہیں ہے۔

مباح (۳) مباح وہ ہے جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو۔ یہ اختیار کبھی الفاظ سے معلوم ہوتا ہے جیسے لا اثم علیہ (اس پر کوئی گناہ نہیں) یا لاجناح علیکم (تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں) وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال کئے جائیں اور کبھی الفاظ اگرچہ وجوب کے ہوتے ہیں لیکن قرینہ فعل کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے۔

واذا حللتم فاصطادوا [3]	جب حلال ہو تو شکار کرو

---

[1] و [2] البقرہ ع ۳۹ [3] المائدہ ع ۱۔

ظاہر ہے کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار واجب نہیں صرف مباح ہے اگرچہ صیغۂ امر سے عموماً وجوب ثابت ہوتا ہے۔

حرام (۴) حرام وہ ہے جس میں کوئی فعل نہ کرنے کی تاکید ہو۔ کبھی خود الفاظ سے یہ تاکید معلوم ہوتی ہے جیسے اس قسم کے الفاظ استعمال ہوں حرمت علیکم (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں) حرّم ربکم (تمہارے رب نے حرام کیا) لا یحل لکم (تمہارے لئے حلال نہیں ہے) نہی کا صیغہ استعمال ہو۔ ولا تقربوا الزنیٰ (زنا کے قریب مت جاؤ) بچنے کے لئے امر کا صیغہ استعمال ہو فاجتنبوہ (اس سے پرہیز کرو) اور کبھی الفاظ اگرچہ تاکید کے نہیں ہوتے لیکن فعل پر عذاب یا سزا کا ترتب ہوتا ہے جس سے حرمت ثابت ہوتی ہے جیسے درج ذیل آیت میں تہمت لگانے کی حرمت کا ثبوت۔

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ [1]

جو لوگ پاکدامنہ عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر وہ چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسّی کوڑے مارو۔

مکروہ (۵) مکروہ وہ ہے جس میں فعل نہ کرنا مطلوب ہو لیکن تاکید مقصود نہ ہو مثلاً اس قسم کے الفاظ ہوں۔ ان اللّٰہ کرہ لکم کذا (اللہ نے فلاں بات تمہارے لئے مکروہ کی ہے) کان منھیا عنہ (اس سے روکا گیا ہے) لفظ نہی استعمال ہو لیکن قرینہ موجود ہو کہ یہ نہی حرمت کے لئے نہیں بلکہ کراہت کے لئے ہے جیسے۔

لا تسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم [2]

اے ایمان والو ایسی باتوں کے بارے میں سوال کرو اگر وہ کھول دی جائیں تو وہ تمہارے لئے بُری ہوں

یہاں سوال کی حرمت نہیں بلکہ قرینہ کی بنا پر اس کی کراہت مراد ہے۔

احناف کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں۔

---

[1] النور ع ۱ [2] المائدہ ع ۱۴

(۱) مکروہ تحریمی اور

(۲) مکروہ تنزیہی ۔ مکروہ تحریمی واجب کے مقابل ہے جس میں نہ کرنا دلیل ظنی سے ثابت ہو اور مکروہ تنزیہی مندوب کے مقابل ہے جس کی تعریف اوپر گذر چکی مکروہ تحریمی میں بھی نہ کرنے کی تاکید ہوتی ہے لیکن حرام کی نسبت سے کم ہوتی ہے ۔

ان پانچوں قسموں کی بھی کئی قسمیں ہیں جن کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

اسی طرح عزیمت (حکم اصلی جس کے مخاطب سب لوگ ہیں) اور رخصت (وہ حکم جو اصلی پر عمل درآمد میں رکاوٹ کی وجہ سے قائم مقام بنا اور جس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جن کو یہ رکاوٹ پیش آئی) کی بحث بھی وہیں دیکھنا چاہیئے ۔

ثبوت حکم کے ان درجوں (واجب، مندوب، حرام اور مکروہ) کے لئے اگرچہ مختلف الفاظ استعمال کئے جاتے اور انداز کلام و قرینہ کی بنا پر ان کے موقع و محل کا تعین ہوتا ہے۔ لیکن ان میں سب سے اہم امر (حکم) و نہی (روکنا) کے دو لفظ (صیغے) ہیں کیونکہ بیشتر احکام کا ثبوت اور ان کی وضاحت و درجہ بندی کا زیادہ تعلق انھیں دو سے ہے ۔ ذیل میں امر و نہی کی تفصیل ذکر کی جاتی اور اماموں کے اختلاف کی نشاندہی کی جاتی ہے کہ اجتہاد توضیحی کا دائرہ وسیع کرنے میں اس اختلاف کو بھی کافی دخل ہے ۔

امر کی تعریف (۱) امر (جس میں کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے) کی تعریف یہ ہے:-

الامر طلب الفعل علی جهة الاستعلاء ؏	غلبہ و بلندی کی جہت سے کوئی فعل کرنے کا مطالبہ کرنا ۔

؎ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو علی بن ابی علی ابن محمد الآمدی ۔ الاحکام فی اصول الاحکام ۔ الاصل الثانی فی حقیقۃ الحکم الشرعی ۔ الشیخ عبدالوہاب خلاف ۔ علم اصول الفقہ ۔ القسم الثانی فی الاحکام الشرعیۃ ۔

؏ الآمدی ۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ البحث الثانی فی حد الامر ۔

مطالبۂ فعل کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں:

(ا) مطالبہ۔ فعل امر کے ساتھ ہو جیسے

اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ[1] قائم رکھو نماز اور زکوٰۃ دیا کرو۔

(ب) فعل مضارع ہو لیکن اس میں لام امر موجود ہو۔

لینفق ذو سعۃ من سعتہ[2] تاکہ خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق

فمن شھد منکم الشھر جو شخص تم میں اس (رمضان کے) مہینے کو پائے

فلیصمہ[3] وہ روزہ رکھے۔

(ج) مصدر فعل امر کے قائم مقام ہو۔

فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب جب تم منکروں سے مقابل ہو تو ان

الرقاب[4] کی گردنیں مارو۔

(د) اسم فاعل امر ہو جیسے یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

وراودتہ التی ھو فی بیتھا اور جس عورت کے گھر میں وہ تھے وہ انھیں

عن نفسہ وغلقت الابواب اپنا مطلب حاصل کرنے کو پھسلانے لگی اور

وقالت ھیت لک[5] دروازے بند کر لئے اور کہا کہ بس آ جاؤ۔

"ھیت لک" اسم ہونے کے باوجود فعل امر کے معنی میں ہے۔

(د) جملہ خبریہ ہو اور قرینہ کی بنا پر اس سے امر کی طرح فعل کا مطالبہ ہو۔

والمطلقٰت یتربصن بانفسھن اور طلاق والی عورتیں تین میعادوں (حیض)

ثلٰثۃ قروء[6] تک اپنے کو روکے رکھیں

---

[1] البقرہ ع ۵ [2] الطلاق ع ۱ [3] البقرہ ع ۲۳

[4] محمد ع ۱ [5] یوسف ع ۳ [6] البقرہ ع ۲۸

فعل امر کا استعمال | فعل امر کا استعمال کئی محل میں ہوتا ہے مثلاً

(۱) وجوب

اقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ[۱] — نماز قائم رکھو اور زکوٰۃ دیا کرو

(۲) استحباب

فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا[۲] — اگر غلاموں میں کچھ خیر سمجھو تو ان کو مال کے بدلے آزادی لکھ کر دے دو (مکاتب بنا دو)

(۳) مباح

کلوا من الطیبات[۳] — کھاؤ پاکیزہ چیزیں

(۴) دھمکانا

اعملوا ماشئتم[۴] — تم جو چاہو کرو

(۵) ارشاد (فلاح و بہبود کی طلب)

واستشھدوا شھیدین من رجالکم[۵] — اور تم مردوں میں سے دو گواہ بنا لو۔

ارشاد اور استحباب کا مفہوم اس لحاظ سے تقریباً یکساں ہے کہ دونوں میں فلاح و بہبود کی طلب ہوتی ہے لیکن ارشاد میں دنیوی مصلحت ملحوظ ہوتی اور استحباب میں اخروی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے۔

(۶) ادب دینا

یا غلام سم اللّٰہ وکل بیمینک وکل مما یلیک[۶] — اے لڑکے اللہ کا نام لے اپنے دائیں ہاتھ سے اور اپنے سامنے سے کھا

---

[۱] البقرہ ع ۵ [۲] النور ع ۴ [۳] المومنون ع ۴ [۴] حم السجدہ ع ۵

[۵] البقرہ ع ۳۹ [۶] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الاطعمۃ

عمر بن ابی سلمہ رضا ابھی چھوٹے تھے (بالغ نہ تھے) اور کھاتے وقت ان کا ہاتھ طشت میں گردش کرتا تھا تو اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ الفاظ فرمائے۔

(۷) ڈرانا۔

قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار[۱]	آپ کہہ دیجئے مزہ اڑالو پھر تمھیں آگ کی طرف لوٹنا ہے۔

(۸) احسان جتانا۔

وکلوا مما رزقکم اللہ[۲]	کھاؤ جو اللہ نے تمھیں دیا ہے

(۹) عزت دینا۔

ادخلوھا بسلام آمنین[۳]	جنت میں سلامتی اور اطمینان سے داخل ہوجاؤ

(۱۰) ذلیل کرنا۔

کونوا قردۃ خاسئین[۴]	تم ذلیل بندر ہو جاؤ

(۱۱) ایجاد کرنا۔

کن فیکون[۵]	ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے

(۱۲) عاجز کرنا

فأتوا بسورۃ من مثلہ[۶]	اس جیسی کوئی چھوٹی سورت بنا کر لاؤ۔

(۱۳) توہین کرنا۔

ذق انک انت العزیز الکریم[۷]	یہ چکھ تو ہی غلبہ والا اور سردار تھا۔

---

[۱] ابراہیم ع ۵ [۲] المائدہ ع ۱۲ [۳] الحجر ع ۱ [۴] البقرہ ع ۸

[۵] البقرہ ع ۱۴ [۶] البقرہ ع ۲ [۷] الدخان ع ۲

(۱۴) برابری کرنا۔

فاصبروا او لا تصبروا [1] — تم صبر کرو یا نہ صبر کرو۔

(۱۵) دعا۔

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق [2] — اے ہمارے پروردگار ہم میں اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دیجئے۔

(۱۶) حقیر سمجھنا۔

القوا ما انتم ملقون [3] — جادوگرو! ڈالو جو تم ڈالتے ہو۔

(۱۷) عبرت حاصل کرنا۔

انظروا الی ثمرہ اذا اثمر [4] — درخت کے پھل کو دیکھو جب وہ پھل لاتا ہے اور اس کے پکنے کو دیکھو۔

(۱۸) تعجب ظاہر کرنا۔

انظروا کیف ضربوا لک الامثال [5] — دیکھئے آپ کے سامنے وہ کیسی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

ان کے علاوہ بھی کئی استعمال ہیں مثلاً خبر جیسے حدیث میں ہے۔

اذا لم تستحی فاصنع ما شئت [6] — جب تو نے حیا نہ کی تو جو چاہے کرے۔

فاصنع کے معنی صنعت یا نحلت کے ہیں۔

تمنا و آرزو

ونادوا یا مالک لیقض علینا — اور دوزخی پکاریں گے کہ اے مالک (دوزخ

---

[1] الطور ع ۱ [2] الاعراف ع ۱۱ [3] یونس ع ۸ [4] الانعام ع ۱۲

[5] الفرقان ع ۱ [6] بخاری و مشکوٰۃ باب الرفق والحیا

ربک ؎۱ کا داروغہ) کاش کہ آپ کا رب ہم پر فیصلہ کردے

(کام ہی تمام کردے)

بعض مذکورہ محل میں تکرار بھی ہے مثلاً ادیب۔ استحباب میں داخل ہے۔ ڈرانا (انذار) دھمکانا (تہدید) میں داخل ہے؎۲۔

فعل امر کا حقیقی استعمال جمہور فقہاء کے نزدیک فعل امر کا حقیقی استعمال صرف وجوب میں ہے بعض کے نزدیک صرف استحباب میں ہے اور دوسرے بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ فعل امر قرینہ سے خالی ہو اور اگر وجوب یا استحباب کا قرینہ موجود ہے تو پھر اصل قرینہ ہوگا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن یہ قرینہ کبھی وجوب کو استحباب کی جانب پھیرنے کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جس کی بنا پر اختلاف ہوتا ہے۔

لا جناح علیکم ان طلقتم النساء مالم تمسّوھنّ او تفرضوا لھن فریضۃ ومتّعوھن علی الموسع قدرہ وعلی المقتر قدرہ متاعاً بالمعروف حقاً علی المحسنین ؎۳

تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو طلاق دو جنہیں تم نے ہاتھ نہ لگایا ہو اور نہ مہر مقرر کیا ہو اور ان کو نفع پہونچاؤ (متعہ دو) وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق۔ یہ نفع پہونچانا شریعت کے موافق ہے اور احسان کرنے والوں پر ضروری ہے (عام ہے جس کی کوئی حد

؎۱ الزخرف ع ۷، ؎۲ الغزالی۔ المستصفی جزء اول النظر الثانی فی الصیغۃ۔ ملاجیون۔ نور الانوار حاشیہ مبحث الامر۔ محمد احمد سرخسی۔ اصول السرخسی جزء اول فصل فی بیان موجب الامر۔ الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام جزء ثانی البحث الثالث فی الصیغۃ الدالۃ علی الامر۔ ؎۳ البقرہ ع ۲۱

نہیں مقرر ہے عرف ورواج اور ضرورت
کے مطابق اس کی حد ہے)

اس صورت میں شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک متعہ واجب ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک متعہ مستحب ہے کیونکہ محسنین احسان سے ہے جو واجب نہیں ہوتا۔ جمہور فقہاء کے نزدیک احسان کا لفظ واجب و مستحب دونوں قسم کے کام کے لئے آتا ہے لیکن یہاں حقاً کے لفظ سے وجوب کا تعین ہوتا ہے۔

ظاہری فقہاء کے یہاں قرینہ کا کوئی اعتبار نہیں "امر" بہرصورت وجوب کے لئے ہوتا ہے مثلاً ظاہری فقہاء (ابن حزم وغیرہ) کے نزدیک دَین (ادھار) کی کتابت اور اس پر گواہ بنانا واجب ہے کیوں کہ قرآن مجید میں فاکتبوہ (اس کو لکھ لیا کرو) اور استشھدوا (گواہ بناؤ) امر کے صیغے ہیں جمہور فقہاء کے نزدیک دونوں امر استحباب کے لئے ہیں۔
اسی طرح "ظاہری" کے نزدیک کھاتے وقت "بسم اللہ" پڑھنا داہنے ہاتھ اور اپنے آگے سے کھانا واجب ہے جیسا کہ حدیث اوپر گذر چکی اور جمہور فقہاء کے نزدیک قرینہ کی بنا پر دونوں مستحب ہیں۔

امر سے متعلق دو اور بحثیں

"امر" تکرار چاہتا ہے یا نہیں؟ اس میں مطالبہ فی الفور کرنے کا ہوتا ہے یا دیر میں کرنے کی گنجائش ہوتی ہے ان دونوں میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ احناف کا مسلک ہے۔

ان الامر لا یقتضی التکرار ولا یحتمله [۱]	امر نہ تکرار چاہتا اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور بعض اماموں کے نزدیک امر خود تکرار چاہتا ہے ہر ایک کے پاس اپنے دلائل ہیں اس اختلاف کا اثر درج ذیل

---

[۱] اصول السرخسی جز اول فصل فی بیان مقتضی مطلق الامر الخ

صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں تیمم کا حکم ہے۔

فتیمموا صعیداً طیباً [1] تم پاک مٹی سے تیمم کرو۔

احناف کے نزدیک تیمم سے فرض و نفل وغیرہ ہر قسم کی نماز پڑھنے کی اجازت ہے۔ ہر فرض کے لئے تیمم کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے علیحدہ وضو کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ امر تکرار نہیں چاہتا ایک مرتبہ کر لیا بس وہ اس وقت تک کے لئے کافی ہے جب تک تیمم ٹوٹ نہ جائے۔

شوافع کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فرض نماز پڑھی جائے اور نوافل جس قدر چاہے پڑھ سکتا ہے کیونکہ امر میں تکرار کا احتمال ہے اس لئے فرض نماز میں احتیاط کی صورت اختیار کرنا مناسب ہے۔ مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک وقت کے تیمم سے اس وقت فرض و نفل جتنی نماز چاہے پڑھے اور وقت نکلنے کے بعد دوسرا تیمم کرے گویا وقت نکلنے کے بعد امر تکرار چاہے گا وقت کے اندر نہیں۔

اس میں اماموں کے اور بھی اقوال ہیں جن کو طوالت کے خیال سے نہیں ذکر کیا جاتا پھر نتیجہ کے لحاظ سے اختلاف کا دائرہ زیادہ وسیع بھی نہیں ہوتا کیونکہ ایک طرف جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ "تکرار" امر کی حقیقت میں داخل نہیں اس کی حقیقت صرف فعل کا مطالبہ ہے اور دوسری طرف بالعموم امر کے ساتھ قرینہ ایسا موجود ہوتا ہے جو تکرار یا عدم تکرار پر دلالت کرتا ہے، اختلاف جو کچھ ہے امر مطلق کی صورت میں ہے لیکن جب قرینہ موجود ہے تو پھر اختلاف کی گنجائش نہیں ہے اور قرینہ چونکہ بالعموم پایا جاتا ہے اس بنا پر امر مطلق کی صورت بہت کم ہوتی ہے۔

اسی طرح جن ائمہ کا رجحان امر کی تکرار کی طرف ہے وہ فی الفور تعمیل حکم کے قائل

---

[1] المائدہ ع ۲

ہیں اور جن کا رجحان نہیں ہے ان کے نزدیک تعمیل حکم میں فی الفور کی قید نہیں ہے مثلاً زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم صیغۂ امر کے ساتھ ہے۔ حنابلہ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد فوراً ادا کرنا ضروری ہے اور دیگر ائمہ کے نزدیک فوراً ضروری نہیں ہے بلکہ ادائیگی میں جلدی کرنا افضل ہے جیسا کہ ہر کار خیر میں جلدی کرنے کی افضلیت ثابت ہے۔

نہی کی تعریف (۲) نہی امر کی ضد ہے جس میں نہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے اس کی تعریف یہ منقول ہے۔

قوله (القائل) لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل [1] — غلبہ و بلندی کی جہت سے کہنا کہ ایسا مت کر۔

عدم مطالبۂ فعل (نہ کرنے کا مطالبہ) کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں۔

(ا) فعل نہی ہو جیسے

ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة [2] — زنا کے پاس نہ جاؤ وہ بے حیائی اور بری راہ ہے۔

(ب) امر کا صیغہ ہو جو فعل سے رو کنے پر دلالت کرے۔

فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور [3] — تم بچتے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچتے رہو جھوٹی بات سے

(ج) نہی کا مادہ استعمال ہوا ہو اگرچہ فعل نہی کا صیغہ نہ ہو۔

ان الله يأمر بالعدل والاحسان [4] — بیشک اللہ انصاف کرنے اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے۔

(د) فعل سے رو کنے کے لئے جملہ خبریہ استعمال ہوا ہو جس میں حرمت کا ذکر

---

[1] عبداللہ بن احمد بن محمود ابو البرکات النسفی - المنار - مبحث النہی [2] بنی اسرائیل ع ۴
[3] الحج ع ۴ [4] النحل ع ۱۳

ذکر ہو یا حلت کی نفی ہو۔

حرمت علیکم امہتکم وبناتکم واخواتکم وعمتکم الخ [1]	حرام کی گئی ہیں تمہارے اوپر تمہاری مائیں تمہاری بیٹیاں تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں وغیرہ۔
یاایھا الذین اٰمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا [2]	اے ایمان والو تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ تم عورتوں کو زبردستی میراث میں لے لو

فعل نہی کا استعمال فعل نہی کا استعمال کئی محل میں ہوتا ہے مثلاً

(۱) حرام کرنا (تحریم)

ولا تنکحوا ما نکح اٰباءکم من النساء الا ما قد سلف [3]	اور جن عورتوں کو تمہارے باپ نکاح میں لائیں ان کو تم نکاح میں نہ لاؤ مگر جو پہلے ہو چکا۔

(۲) مکروہ کرنا (کراہت)

لا یمسّ احدکم ذکرہ بیمینہ وھو یبول [4]	پیشاب کرنے کی حالت میں تم میں کوئی شخص اپنی شرمگاہ کو نہ چھوئے۔

(۳) دعا

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا [5]	اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو نہ پھیر جب کہ آپ نے ہمیں ہدایت دی

(۴) فلاح و بہبودی کی طلب

یاایھا الذین اٰمنوا لا تسئلوا	اے ایمان والو ایسی باتیں مت سوال کرو کہ

---

[1] النساء ع۴ [2] النساء ع ۳ [3] النساء ع۴
[4] بخاری ج۱۔ النہی عن مس الذکر بالیمین [5] آل عمران ع۱

عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم[1] — اگر وہ تم پر کھول دی جائیں تو وہ تمھیں بری لگیں۔

(۵) حقیر سمجھنا

ولا تمدن عینیک الی ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحیوة الدنیا[2] — اپنی آنکھیں ان چیزوں کی طرف نہ پھیلاؤ جو ہم نے لوگوں کو فائدہ اٹھانے کے لئے دیں دنیوی زندگی کی رونق۔

(۶) انجام کا بیان

ولا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظلمون[3] — ہرگز مت خیال کرو کہ اللہ ظالموں کے کام سے غافل ہے۔

(۷) ناامیدی

یا ایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم انما تجزون ما کنتم تعملون[4] — اے کافرو آج کے دن بہانہ نہ بناؤ وہی بدلہ پاؤ گے جو تم کرتے تھے۔

(۸) شفقت جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول۔

لا تتخذوا الدواب کراسی[5] — چارپایوں کو کرسی نہ بناؤ۔

(۹) ڈرانا جیسے کوئی شخص اپنے ماتحت سے ڈرانے دھمکانے کے انداز میں کہے۔

لا تطع امری — میرے حکم کی اطاعت مت کر

(۱۰) درخواست جیسے کوئی شخص اپنے برابر والے سے کہے۔

لا تفعل[6] — مت کیجئے۔

---

[1] المائدہ ع ۱۴ [2] طہ ع ۸ [3] ابراہیم ع ۷ [4] تحریم ع ۱

[5] مسند احمد بن حنبل ج ۳ ص ۴۳۹ حدیث النہی عن اتخاذ الدواب کراسی

[6] الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ الصنف الثانی فی النہی۔ ڈاکٹر مصطفےٰ سعید الخن۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء۔ القاعدۃ الاولی۔ النہی عند الاطلاق یقتضی التحریم۔

فعل نہی کا حقیقی استعمال جمہور فقہاء کے نزدیک "نہی" کا استعمال تحریم (حرام کرنا) میں حقیقت ہے جب کہ وہ قرینہ سے خالی ہو اور بعض کے نزدیک تحریم و کراہت کے درمیان مشترک ہے۔

قرآن حکیم میں ہے:

ولا تجسسوا ولا یغتب بعضکم بعضاً [1]	عیب جوئی نہ کرو اور ایک دوسرے کی غیبت نہ کرو۔

جمہور کے نزدیک اس سے عیب جوئی اور غیبت کی حرمت ثابت ہوگی۔

بعض کے نزدیک ابتداءً اس سے کراہت ثابت ہوگی۔ دونوں میں جب تک قرینہ اسکے خلاف نہ ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ مجمل ہے۔ تحریم یا کراہت مراد لینے کے لئے شارع کی طرف سے وضاحت کی ضرورت ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یبیع الرجل علی بیع اخیہ [2]	کوئی شخص اپنے بھائی کے معاملہ پر معاملہ نہ کرے

جمہور کے نزدیک جب تک ایک شخص کا معاملہ ختم نہ ہو جائے دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا حرام ہے۔ بعض کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ دونوں میں جب تک اسکے خلاف قرینہ نہ ہو اور بعض کے نزدیک حرمت و کراہت دونوں کا احتمال ہے اس بناء پر شارع کی طرف سے وضاحت کی ضرورت ہے۔

نہی سے متعلق ایک اور بحث عبادات و معاملات میں نہی کے ذریعہ جس فعل سے ممانعت کی جائے کر لینے کے بعد اس کا وجود قابل تسلیم ہوگا یا نہیں؟ اس میں بھی فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک یہ ممانعت اگر عبادات میں ہے تو کر لینے سے نہ

---

[1] الحجرات ۱۲ [2] مسلم و مشکوۃ باب المنہی عنہا من البیوع

نہ اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا اور نہ اس پر کسی حکم کا ترتب ہوگا۔ مثلاً سال میں پانچ روز دن (عیدین و ایام تشریق) کی ممانعت ہے۔ اگر کسی نے یہ روزے رکھ لئے تو باطل قرار پائیں گے اور اگر یہ ممانعت معاملات میں ہے تو کر لینے سے اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا اور اس پر حکم کا ترتب بھی ہوگا۔ مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت ہے یا ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ کر رہا ہے اس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرے کو معاملہ کرنے کی ممانعت ہے، لیکن اگر کسی نے ممانعت کے باوجود ان صورتوں میں خرید و فروخت کر لیا تو وہ قابلِ تسلیم ہوگی۔

بعض فقہاء کے نزدیک جس فعل سے ممانعت کی گئی ہے کر لینے سے اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا جب اس کی صحت کی شرطیں پائی جائیں اور اس کے ارکان مکمل ہوں۔ اس میں عبادات و معاملات کی کوئی تقسیم نہیں دونوں کا یکساں حکم ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک اس کا وجود بہر صورت قابلِ تسلیم نہیں خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے ہو۔

حسن و قبح کے شرعی یا عقلی ہونے میں اختلافات

فعل کے حسن و قبح کا تعلق بھی امر و نہی کی بحث سے ہے لیکن طوالت کے خیال سے اس کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اصول فقہ اور علم کلام کی کتابوں میں دیکھنا چاہیے۔ یہاں صرف اس قدر اشارہ کر دینا کافی ہے کہ شوافع و اہلِ حدیث کے نزدیک "امر و نہی" بذات خود فعل کی اچھائی (حُسن) و برائی (قبح) کو ثابت کرنے والے ہیں اور احناف کے نزدیک حسن و قبح کو بذات خود ثابت کرنے والی "عقل" ہے۔ امر و نہی اس کے لئے دلیل اور معرفت کا ذریعہ ہیں۔ اس لحاظ سے پہلی صورت میں "شریعت" حسن و قبح کا معیار و میزان قرار پاتی ہے جب کہ دوسری صورت میں "عقل" معیار و میزان قرار پاتی اور شریعت اس کے لئے دلیل اور ذریعہ معرفت کا کام دیتی ہے۔ جن اماموں کے نزدیک حسن و قبح "شرعی" ہے ان کے یہاں اجتہاد کا دائرہ

نسبتاً تنگ ہے اور جن کے نزدیک عقلی ہے ان کے یہاں اجتہاد کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ امر و نہی میں زیر بحث حسن فعل سے مراد ہے کہ اس کا کرنے والا اللہ کے نزدیک قابلِ تعریف اور اجر کا مستحق ہو۔ اور قبیح فعل سے مراد ہے کہ اس کا کرنے والا اللہ کے نزدیک قابل مذمت اور سزا کا مستحق ہو اسی میں اماموں کا اختلاف ہے۔ اسکے علاوہ حسن و قبح کے دیگر مفہوم میں اماموں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں سبھی کے نزدیک حسن و قبح "عقلی" ہیں خواہ ان کا تعلق فعل کے کمال و نقصان سے ہو یا دنیوی اغراض و مفاد سے ہو۔[1]

(۲) اجتہاد استنباطی

اجتہاد استنباطی (جس میں زیادہ غور و فکر کر کے حکم کی علت نکالی جاتی اور پھر اسکی بنیاد پر مسئلہ کا حل تلاش کیا جاتا ہے) کو وسعت دینے کے لئے تدریجاً اصول (قواعد و قوانین) کی تفصیل یہ ہے۔

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استنباطی کو منضبط کرنے کے لئے اسکے قواعد و قوانین کو تین اصطلاحوں کے تحت بیان کیا ہے۔

(۱) قیاس (۲) استحسان اور (۳) استدلال

قیاس کی لغوی و اصطلاحی تعریف (۱) قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، پیمائش کرنا مطابق اور مساوی کرنا ہیں چنانچہ "قاس الثوب بالذراع" کے معنی "قدر اجزاءہ بہ" (کپڑے کی ذراع سے پیمائش کی) اسی طرح یقاس فلان بفلان

---

[1] احمد بن عبداللہ النسفی کشف الاسرار شرح المنار جزء اول و مولانا عبدالحی لکھنوی حاشیہ قمر الاقمار و محمد معروف الدوالیبی۔ المدخل الی علم الاصول الفقہ۔ المبحث الثالث

فی العلم والنسب" کے معنی یساویہ فی العلم والنسب (علم اور نسب میں وہ اسکے برابر ہے)

قیاس کی اصطلاحی تعریفیں یہ ہیں:۔

تعدیة حکم من الاصل الی الفرع لعلة متحدة لا تعرف بمجرد فهم اللغة[1]	اتحاد علت کی بنا پر اصل سے فرع کی طرف حکم منتقل کرنا یہ علت صرف لغت سے نہیں معلوم کی جاتی بلکہ کافی غور و خوض کے بعد نکالی جاتی ہے)
مساواة فرع الاصل فی علة حکمه[2]	فرع کو اصل کے برابر کرنا یہ برابری اصل کے حکم کی علت میں ہوتی ہے۔
فالقیاس الصحیح مثل ان تکون العلة التی علق بها الحکم فی الاصل موجودة فی الفرع من غیر معارض فی الفرع یمنع حکمها[3]	قیاس صحیح مثلاً یہ ہے کہ جس علت پر اصل میں حکم کا دار ہے وہی علت فرع میں موجود ہو اور فرع میں کوئی رکاوٹ ایسی نہ ہو جو اس میں حکم جاری ہونے کو روک سکے۔

دراصل سابق فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں نئے مسائل حل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جو مسائل موجود ہیں ان کے الفاظ و معانی میں غور کر کے اجتہاد توضیحی (جس کے قواعد و قوانین کی تفصیل اوپر گذر چکی) کے ذریعہ انھیں حل کیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ مسائل کے

---

[1] صدر الشریعة قاضی عبد اللہ بن مسعود۔ تنقیح الاصول الرکن الرابع فی القیاس۔

[2] ابن بدران دمشقی شیخ عبد القادر بن احمد بن مصطفٰی۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل الاصل الخامس

[3] ابن تیمیہ تقی الدین احمد۔ و ابن قیم الجوزیۃ۔ القیاس فی الشرع الاسلامی۔

مفہوم میں کافی غور و فکر کرکے ان کی علت نکالی جائے اور پھر نئے مسئلے کی علت تلاش کی جائے اگر دونوں کی علت میں برابری ہے تو پہلے سے جو حکم موجود ہے وہی حکم نئے مسئلہ میں جاری کیا جائے اس عمل استنباط یا حکم میں جدید مسئلہ کو اصل مسئلے کے برابر کرنے کا نام قیاس ہے۔

قیاس اور دلالۃ النص کا فرق | یہ برابری دلالۃ النص میں بھی پائی جاتی ہے (جس کی تفصیل اوپر گذر چکی) لیکن دلالت النص میں علت نکالنے کے لئے زیادہ غور و فکر اور استنباط کی ضرورت نہیں ہوتی "حکم" لغوی مفہوم سے حاصل کر لیا جاتا اور علت بھی اسی سے سمجھ میں آجاتی ہے جب کہ قیاس میں علت کے لئے تنہا لغوی مفہوم کافی نہیں ہے بلکہ زیادہ غور و فکر اور استنباط کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثلاً قرآن کریم میں اولاد کے لئے حکم ہے:۔

فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ [۱] تم والدین کے لئے اُف (او نہہ) مت کہو

اس میں علت ایذا پہنچانا ہے اف (او نہہ) کہنا کم سے کم ایذا پہنچانے والی بات ہے جب اسکی ممانعت ہے تو زیادہ ایذا پہنچانے والی باتوں کی بدرجۂ اولی ممانعت ثابت ہو گی۔ یہ لغوی مفہوم سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ مزید غور و فکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قیاس کی مثالیں | قیاس کی چند مثالیں یہ ہیں:۔

(۱) قرآن حکیم میں دو بہنوں کو ایک ساتھ رکھنے کی ممانعت ہے۔ اسی طرح حدیث میں پھوپھی و بھتیجی یا خالہ و بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کی ممانعت ہے یہ مسائل اصل ہیں جن کی علت حرمت والے رشتوں کے درمیان قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی ہے۔ فقہاء نے اصل پر قیاس کرکے ممانعت کا یہ حکم ہر اُن دو عورتوں میں جاری کیا کہ اگر ان میں ایک مرد فرض کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا نکاح

---

[۱] بنی اسرائیل ع ۳

حرام قرار پائے کیونکہ قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی (جو علت ہے) مذکورہ رشتوں میں بھی پائی جاتی ہے۔[1]

(۲) قرآن حکیم میں شراب پینے کی ممانعت ہے اور علت نشہ پیدا کرنا ہے فقہاء نے اس پر قیاس کر کے ہر اس نبیذ (کھجور، منقی وغیرہ بھگو کر رکھ دیا جائے اور اس پر جھاگ آجائے) کو حرام قرار دیا جو نشہ پیدا کرے اگرچہ اس کا نام شراب نہ ہو۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ کر رہا ہے تو جب تک اسکی بات ختم نہ ہو جائے دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا جائز نہیں۔ علت دوسرے پر زیادتی اور اسکو ایذاء پہونچانا ہے۔ فقہاء نے اس پر کرایہ کو قیاس کیا کہ اگر ایک شخص کرایہ کا معاملہ کر رہا ہے تو جبتک اس کی بات ختم نہ ہو جائے دوسرے کو کرایہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں علت دونوں میں ایک ہے۔

قیاس کے ارکان قیاس کے چار رکن ہیں۔

اصل :۔ وہ ہے جس کا حکم موجود ہے اس کا نام مقیس علیہ ہے۔

فرع :۔ وہ جس کا حکم معلوم کرنا ہے اس کا نام مقیس ہے۔

حکم :۔ وہ جس کو فرع میں جاری کرنا ہے۔

علت :۔ وہ جسکے پائے جانے پر فرع میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔

اصل قیاس کے لئے اصل کا ثبوت نص (قرآن وحدیث) سے ہونا ضروری ہے اجماع سے جو اصل ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اسکا مدار بھی قرآن وحدیث ہی ہوتا ہے۔ مثلاً نابالغ بچہ اور بچی کے مال میں ولایت (سرپرستی) کا ثبوت اجماع سے ہے کہ ولی (سرپرست) کے بغیر ان کا تصرف قابل عمل نہ ہوگا۔ فقہاء نے اس مالی ولایت پر

---

[1] برہان الدین مرغینانی ہدایہ کتاب النکاح فصل فی بیان المحرمات

نکاح کی ولایت کو قیاس کیا کہ نابالغ بچہ اور بچی کا نکاح ولی (سرپرست) کے بغیر درست نہ ہوگا۔ اسی طرح عاقل بالغ کو اپنے مال پر ولایت کا ثبوت اجماع سے ہے اس پر نکاح کی ولایت کو قیاس کیا گیا کہ ولی کو نکاح کے لئے عاقل بالغ پر جبر کرنے کا اختیار نہیں جس طرح عاقل بالغ کو مال میں تصرف کے لئے ولی کو جبر کا اختیار نہیں اسی طرح نکاح میں بھی اختیار نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو "اصل" قیاس سے ثابت ہوا اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے کیونکہ حکم معلوم ہونے کے بعد "فرع" اپنی شکل میں نہیں باقی رہتا بلکہ اصل میں تبدیل ہو جاتا ہے جس پر دوسری فرع کو قیاس کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ ابن رشد کبیر (مشہور ابن رشد کے دادا) کہتے ہیں۔

اذا علم الحکم فی الفرع صار اصلاً[۱]	جب فرع کا حکم معلوم ہو گیا تو وہ اصل میں تبدیل ہو گیا۔

لیکن یہ اسی صورت میں ہے جب کہ کتاب و سنت اور اجماع پر قیاس دشوار ہو۔

ولا یصح القیاس علی المستنبط منہا الا بعد تعذر القیاس علیہا[۲]	استنباط کئے ہوئے (فرع) پر قیاس اس وقت درست ہے جب کہ تینوں پر قیاس دشوار ہو۔

عام حنابلہ کے نزدیک قیاس سے ثابت شدہ "اصل" پر تو قیاس صحیح نہیں لیکن استحسان سے ثابت شدہ "اصل" پر قیاس کرنے کی اجازت ہے۔

ان یکون الاصل ثابتا بالکتاب	ضروری ہے کہ "اصل" کتاب سنت، اجماع

۱۔ ابن رشد قرطبی ابو ولید محمد بن احمد بن احمد۔ المقدمات الممہدات ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳۔

۲۔ اصول فقہ ابو زہرہ القیاس۔

او السنة او الاجماع او الاستحسان[1] یا استحسان سے ثابت ہو۔

بعض حنابلہ کے نزدیک کبھی قیاس سے ثابت شدہ اصل پر قیاس کرنے کی اجازت ہے۔

وقال بعض اصحابنا یجوز القیاس	ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک قیاس سے جو ثابت
علی ما ثبت بالقیاس لانہ لما	ہوا اس پر قیاس کرنا جائز ہے کیونکہ جب
ثبت صار اصلا فی نفسہ فجاز	قیاس ثابت ہوگیا تو وہ "اصل" میں تبدیل
القیاس علیہ کالمنصوص[2]	ہوگیا اسے منصوص کی طرح قیاس جائز ہے۔

فرع (۲) "فرع" کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ثبوت نہ اثبات میں ہو اور نہ نفی میں ہو۔ اثبات میں ہوگا تو قیاس کی ضرورت نہ ہوگی نفی میں ہوگا تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

نزول کے لحاظ سے فرع اصل پر مقدم نہ ہو اگر ایسا ہوگا تو قیاس درست نہ ہوگا۔ مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی ہے کیونکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا۔

حکم (۳) حکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی فرد کے ساتھ خاص نہ ہو اگر خاص ہوگا تو اس پر قیاس درست نہ ہوگا مثلاً حضرت خزیمہ رض (صحابی) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من شھد لہ خزیمۃ فحسبہ[3]	خزیمہ رض جس کی شہادت دے وہ کافی ہے

حالانکہ شہادت کے لئے دو ہونا چاہیئے تنہا ایک شخص کافی نہیں ہے۔

---

[1] - شاکر حنبلی - اصول الفقہ الاسلامی شروط القیاس [2] المقدسی عبداللہ بن احمد بن قدامہ روضۃ الناظر وجنۃ المناظر باب ارکان القیاس [3] کتب اصول فقہ

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹ خریدا اور اسکی قیمت بھی ادا کردی لیکن اعرابی نے قیمت کی ادائیگی سے انکار کیا اور کہا کہ گواہ لاؤ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا گواہ کون ہے۔ حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں آپؐ کا گواہ ہوں آپؐ نے اعرابی کو اونٹ کی قیمت دیدی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ تم کیسے گواہی دیتے ہو جبکہ ادائیگی کے وقت موجود نہ تھے۔ خزیمہؓ نے جواب دیا کہ جب میں آپؐ کی ان باتوں میں تصدیق کرتا ہوں جن کو آسمان سے لاتے ہیں تو کیا اس میں تصدیق نہ کروں جو آپؐ زمین پر ادائیگی قیمت کے بارے میں فرما رہے ہیں۔

حکم قیاسی ہونا چاہیے غیر قیاسی میں درست نہ ہوگا۔ مثلاً

عبادات :- نماز کی رکعتوں کی تعداد۔ روزے کے دنوں کی گنتی۔ مناسک حج۔ زکوٰۃ کی مقدار نصاب کی حدبندی وغیرہ۔

عقوبات :- وہ سزائیں جو مقرر ہیں (حدود)

کفارات :- روزہ اور قسم وغیرہ کے کفارات میں جو مقدار مقرر ہے۔

فروض :- وہ حصے جو رشتہ داروں (اصحاب فروض) کے مقرر ہیں۔

یہ غیر قیاسی شمار ہوتے ہیں ان میں قیاس درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ احمد بن حنبلؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حدود و کفارات میں قیاس درست ہے۔ مثلاً چور کی مقررہ سزا پر کفن چور کو قیاس کرنا صحیح ہے۔ محفوظ جگہ سے خفیہ طریقہ سے مال چرانا (علت) دونوں میں مشترک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ قیاس درست نہیں ان کے نزدیک قبر محفوظ جگہ میں شمار ہونے کے لائق نہیں۔ اسی طرح روزے کے توڑ دینے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوا۔ لیکن اس کے ادا کرنے سے پہلے دوسرا روزہ توڑ دیا اور اس پر بھی کفارہ واجب ہوا تو امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک ہر دن کا علیحدہ علیحدہ کفارہ

۱؎ کتب اصول فقہ

ادا کرنا پڑے گا انھوں نے ہر دن کو مستقل حیثیت دے کر دو رمضان پر قیاس کیا گویا کہ دو رمضان کے دو روزوں پر کفارہ واجب ہوا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔[1]

احناف کا مسلک حدود و کفارات میں قیاس کا نہیں ہے لیکن ان کے یہاں بھی بعض مثالیں موجود ہیں مثلاً رمضان کے روزہ کی حالت میں قصداً جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اس پر قیاس کر کے قصداً کھا پی لینے سے کفارہ واجب قرار دیا گیا۔ اسی طرح حرم میں قصداً شکار کو قتل کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہے اس پر قتل خطا کو قیاس کر کے اس میں بھی کفارہ واجب کیا گیا۔ احناف نے ان صورتوں کی اگرچہ دوسری توجیہ کی ہے لیکن قیاس کے دائرہ سے خارج نہ ہو سکیں۔

حکم اگرچہ قیاسی ہو لیکن اسکی نظیر خارج میں نہ ہو تو اس پر بھی قیاس کرنا درست نہیں۔ سفر کی وجہ سے جو سہولت مسافر کو حاصل ہے اس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سفر (علت) اور کسی میں نہیں پایا جاتا۔

حکم "شرعی" ہونا چاہیئے لغوی امور میں قیاس درست نہیں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ لواطت کو زنا پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بعض کے نزدیک صحیح ہے حکم منسوخ نہ ہو کیونکہ اس میں منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

حکم احکام کلیہ سے مستثنیٰ نہ ہو کہ جسکی بنا پر اس کو خلاف قیاس کہا جاتا ہو مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سَلَم کی اجازت دی اس میں اس شے کی بیع پائی جاتی ہے جو اس وقت موجود نہیں ہے حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شی موجود نہ ہو اسکی بیع سے منع فرمایا۔

---

[1] ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الحسن اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ القیاس جریان القیاس فی الحدود والکفارات

بیع سَلَم کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی کو دس روپیہ دے اور اس کے عوض چار ماہ بعد (فصل کٹنے پر) فلاں ماہ فلاں تاریخ میں فی روپیہ دو سیر گیہوں کے حساب سے بیس سیر گیہوں لے۔

یہ معدوم (جو شئی موجود نہیں ہے) کی بیع ہے جس کی قاعدہ کے مطابق اجازت نہ ہونی چاہیئے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام ضرورت کے تحت خلاف قیاس اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اس پر کسی اور صورت کو قیاس کرنا جائز نہیں۔ لیکن جمہور فقہاء، امام شافعی رح، امام احمد وغیرہ کے نزدیک اس پر قیاس کرنا جائز ہے۔ مثلاً آم کی فصل بیچنے کا رواج ہے۔ معاملہ کے وقت آم اس قابل نہیں ہوتا کہ اس سے پورا فائدہ اٹھایا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام قاعدہ کے مطابق یہ بیع آم پکنے تک کے لئے ناجائز ہے بیع سَلَم پر اسکو قیاس کرنا درست نہیں لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سَلَم پر قیاس کر کے یہ بیع درست ہے کیونکہ دونوں کی علت (لوگوں کی ضرورت اور رواج) میں اشتراک ہے۔

وقالوا انما ننظر الی شروط القیاس فاذا علمت علة الحقنا به ما شارکه فی العلة سواء قیل انه علی خلاف القیاس او لم یقل[1]

جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ ہم قیاس کی شرطوں کو دیکھیں گے جس کی علت معلوم ہو گی ہم اس کے ساتھ ان سب کو شامل کردیں گے جو علت میں شریک ہو خواہ اسکو خلاف قیاس کہا گیا ہو یا نہ کہا گیا ہو۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع عرایا کی اجازت دی اس میں ایک جنس کی بیع اسی جنس کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ ہوتی ہے حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس کی بیع جنس کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

---

[1] ابن تیمیہ وابن قیم ۔ القیاس فی الشرع الاسلامی ۔ ماعدوہ علی خلاف القیاس نوعان۔

"عرایا" کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص پھل کھانے کے لئے کسی کو عاریتہً کھجور کا درخت دے دیتا لیکن باغ میں آمد ورفت کی وجہ سے مالک کو تکلیف ہوتی اس بنا پر وہ درخت واپس لے کر اسکے عوض تخمینہ سے خشک کھجور دیدیتا تھا۔ اس میں بعض ایسی باتیں پائی جاتی ہیں کہ جن کی بناپر عام قاعدہ کے مطابق اجازت نہ ہونی چاہئے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلاف قیاس لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر اجازت مرحمت فرمائی۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قیاس کرنا جائز نہیں لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک علت مشترک ہونے کی صورت میں قیاس کی اجازت ہے مثلاً انگور کو کھجور پر قیاس کرنا صحیح ہے اگر کوئی عاریتہً انگور کا درخت دیدے اور اس سے مالک کو تکلیف ہوتی ہو تو وہ انگور کے عوض کشمش دے کر درخت واپس لے سکتا ہے۔

قیاس کے لئے حکم میں عزیمت کی قید نہیں ہے۔ رخصت والے حکم میں بھی قیاس کی اجازت ہے۔ عزیمت سے مراد وہ حکم ہے جو کسی زمانہ شخص اور حالت کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ عام حکم ہو۔ جیسے شراب کی حرمت۔ وراثت سے قاتل کی محرومی وغیرہ۔

رخصت سے مراد وہ حکم ہے جو سہولت و آسانی کی غرض سے کسی زمانہ یا شخص و حالت کے لئے ہو۔ جیسے شدید ضرورت کی بناپر شراب استعمال کرنے کی اجازت یا اضطرار کی حالت میں حرام چیزوں کی اباحت وغیرہ۔[1]

علت | (۴) علت پر چونکہ حکم کا مدار ہے اور اسکی بحث زیادہ پر پیچ بھی ہے اس بناپر فقہاء نے نہایت تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے۔ راقم کی کتاب "فقہ اسلامی تاریخی پس منظر" میں بڑی حد تک تفصیل مل جائے گی یہاں صرف سرسری تعارف پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

---

[1] عبدالوہاب خلاف مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ الطرف الاول والقیاس۔

فقہاء نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے۔

(۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور (۴) علامت ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق یہ ہے۔

علت لغت میں اس "عارض" کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہے فقہاء کی اصطلاح میں جس (عارض) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہوئے علت کہتے ہیں اسکی تعریف یہ ہے۔

ماشرع الحکم عند وجودہ لا بہ [1]	حکم کا ثبوت اسکے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔
ما یضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً [2]	جس کی طرف حکم کا ثبوت ابتداءً منسوب کیا جائے۔

حکم کی نسبت کبھی سبب وغیرہ کی طرف بھی ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطے سے ہوتی ہے لیکن حکم کے ثبوت کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اگر سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو وہ اس وقت علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے جو مقصود تک پہنچاتا ہے قرآن حکیم میں ہے۔

واٰتیناہ من کل شیءٍ سببا [3]	اور ہم نے اسکو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا۔

یعنی ایسا طریقہ جو حکم الٰہی تک اسکو پہنچانے والا تھا ای طریقاً موصلاً الیہ [4]

---

[1] ابن امیر الحاج۔ التقریر والتحبیر بحث قیاس [2] عبدالعزیز بن احمد غایۃ التحقیق شرح حسامی القسم الثانی فاربعۃ [3] الکہف ع ۱۱ [4] غایۃ التحقیق، حوالا بالا

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہونچنے کے راستے اور طریقے کو سبب کہتے ہیں۔ ما یکون طریقاً الی الحکم[1]

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ راستہ سبب ہے اور چلنا علت ہے۔ پہونچنے (حکم) کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستے کی طرف۔ پہنچنا اسی وقت پایا جائے گا جب کہ چلنا پایا جائے۔ راستہ ہزار موجود سہی چلے بغیر وہ نہیں طے ہو سکتا۔

رسی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی ڈول کی طرف۔ اور اگر ان کی طرف کبھی نسبت کی گئی تو انسانی فعل کے واسطے سے ہوگی۔

ما کان طریقاً الی الحکم بواسطۃ یسمیٰ لہ سبباً ویسمیٰ الواسطۃ علۃ[2]	کسی واسطے سے حکم تک پہونچنے کا جو راستہ ہو وہ سبب ہے اور واسطہ علت ہے۔

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں جس پر شئی کا وجود موقوف ہو اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔

ما یضاف الحکم الیہ وجوداً عندہ[3]	وہ شئے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے۔

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شئے ہے۔ حکم کا ثبوت (ثابت و قائم ہونا) دوسری شئے ہے۔ شرط پر حکم کا وجود موقوف ہوتا اور علت پر حکم کا وجوب (ثبوت) موقوف

---

[1] غایۃ التحقیق حوالا بالا [2] الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی بحث قیاس۔

[3] عبد العزیز بن احمد۔ غایۃ التحقیق۔ حوالا بالا۔

ہوتا ہے ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہار نے اس طرح بیان کیا ہے۔

الحکم یتعلق بسببه ویثبت بعلته ویوجد عند شرطه [1]	حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط سے وجود میں آتا ہے۔

(۴) علامت کے معنیٰ نشان کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے "منارہ" نشان کا کام دیتا ہے فقہار کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ دینے والی شئے کو "علامت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

ھی مایعرف وجود الحکم من غیران یتعلق به وجوده ولاوجوبه [2]	وہ شے جو حکم کے وجود کا پتہ دے نہ حکم کے وجود سے تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے۔

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب (ثبوت) ان دونوں پر موقوف نہیں ہوتا، سبب حکم تک پہونچنے کا راستہ وطریقہ ہے اور علامت صرف نشان کا کام دیتی ہے، البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا اور علت سے اس کا ثبوت ووجوب ہوتا ہے۔

اس طرح ان چاروں سے حکم کے تعلق کی نوعیت میں فرق ہے۔

علت سے حکم کے ثبوت کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم ثابت نہیں ہوتا۔

سبب سے حکم کے لئے ذریعہ کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم تک پہونچا نہیں جاسکتا۔

شرط سے حکم کے وجود کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم وجود میں نہیں آتا۔

علامت سے حکم کی نشاندہی کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم کے وجود کا پتہ نہیں چلتا۔

علت کی پہچان | علت سبب شرط وغیرہ کی معرفت اور اس میں امتیاز کی صلاحیت دراصل مہارت وتجربہ سے حاصل ہوتی ہے ایک عرصہ تک اندازِ بیان۔ تکرار۔

---

[1] الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی بحث قیاس [2] غایۃ التحقیق واما العلامۃ۔

مدار موقوف علیہ اور موقع و محل میں غور و فکر کرتے رہنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علت سبب اور شرط کون ہیں؟ اور کیوں ہیں؟ مثلاً جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں۔ تو اسکی ساخت پر غور و فکر سے لکڑی کی نوعیت، بڑھئی کا عمل، تخت کے جوڑ بند ایک خاص شکل و ہیئت کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور ہر ایک کا اسکی حیثیت کے مطابق علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں بعینہٖ یہی شکل احکام کی ہوتی ہے۔ مثلاً جب بار بار دیکھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی نماز، رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے رکن ہیں کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے اور ہر نماز وقت پر پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علت ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے بڑی محنت، دقتِ نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے کسی شے کو سمجھنا اور اسکے ہر ہر جز کا مناسب مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ فقہاء نے سہولت کے لئے کچھ اصول ضوابط اور طریقے مقرر کر دیئے ہیں۔ جن سے کافی مدد ملتی ہے، لیکن اس کے لئے بھی مہارت و تجربہ درکار ہے۔

علت کے ذرائع نص — علت معلوم کرنے کے ذرائع یہ ہیں:۔

اجماع اور اجتہاد ہیں — (۱) نص (قرآن و حدیث)۔ جیسے شراب حرام ہونے کی علت نشہ لانا قرآن سے ثابت ہے۔

یا ایّھا الّذین اٰمنوا لا تقربوا	اے ایمان والو نشہ کی حالت میں تم نماز
الصلوٰۃ وانتم سکارٰی [1]	کے قریب نہ جاؤ۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی علت کثرتِ آمد و رفت بیان فرمائی۔

---

[1] ۔ النساء ۴۳

فانهن من الطوافین علیکم — کیونکہ بلی ان میں سے ہے جو بکثرت گھروں میں نے
او الطوافات [1] — جانے والے یا آنے جانے والی ہیں۔

(۲) اجماع۔ مثلاً وراثت میں سگا بھائی باپ شریک بھائی پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ ماں کی وجہ سے اسکی قربت زیادہ قوی ہے۔ اس پر قیاس کرکے ولایت (سرپرستی) میں سگے بھائی کو باپ شریک بھائی پر مقدم کیا گیا یا باپ پر قیاس کرکے اس کی عدم موجودگی میں دادا کو مال اور نکاح میں سرپرست (ولی) تسلیم کیا گیا۔

(۳) اجتہاد۔ اجتہاد سے علت معلوم کرنے کو آسان بنانے کی غرض سے پہلے تین اصطلاحیں ذکر کی جاتی ہیں پھر چند قواعد و قوانین ذکر ہوں گے۔

علت سے متعلق تین اصطلاحیں | اصطلاحیں یہ ہیں:-

(۱) تنقیح مناط۔ (۲) تخریج مناط اور (۳) تحقیق مناط۔

تنقیح مناط | (۱) تنقیح کے معنی لغت میں صاف ستھرا کرنا اور جدا کرنا۔ کلامِ منقّح اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ کلام زوائد سے پاک و صاف ہو۔ مناط کے معنی "مدار" ہیں جس سے مراد علت ہے۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق [2] — فرق کرنے والے کو لغو قرار دے کر اصل کے ساتھ فرع کو ملا دینا۔

یعنی جس واقعہ میں حکم موجود ہے اسکے مجموعہ پر نظر ڈالنے سے مختلف قسم کے اوصاف سامنے آتے ہیں ان میں بعض "حکم" میں موثر (حکم کا مدار) ہوتے ہیں اور بعض موثر نہیں ہوتے اجتہاد کے ذریعہ موثر و غیر موثر میں امتیاز قائم کرنا۔ غیر موثر کو موثر سے

---

[1] ترمذی و مشکوٰۃ باب احکام المیاہ

[2] قاضی شوکانی۔ محمد بن علی بن محمد ارشاد الفحول المقصد الخامس الفصل الرابع۔

جدا کرنا اور بحیثیت علت موثر کو واضح و منقح کرنا "تنقیح مناط" کہلاتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک اعرابی آیا اور اس نے کہا کہ میں ہلاک ہو گیا۔ آپ نے فرمایا کہ کس وجہ سے ہلاک ہوئے۔ اس نے جواب دیا کہ رمضان میں قصداً اپنی بیوی سے جماع کر لیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس واقعہ میں کئی اوصاف ہیں جن پر حکم کے مدار و علت کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً اعرابی ہونا، جماع کرنا، خاص اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے روزے میں کرنا، قصداً کرنا۔ مجتہد ان سب میں غور و فکر کر کے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ ان میں کون وصف حکم کا مدار (علت) بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کون نہیں رکھتا۔ پھر دلائل کے ذریعہ دونوں میں امتیاز قائم کرتا اور جس میں علت کی صلاحیت دیکھتا ہے اسکو واضح اور منقح کرتا ہے چنانچہ تنقیح مناط کے ذریعہ مذکورہ صورت میں وصف جماع (جو قصداً رمضان کے روزے میں ہو) علت قرار پایا اور بقیہ اوصاف مدار حکم بننے کے اعتبار سے لغو کئے گئے۔

تخریج مناط (۲) تخریج مناط (علت نکالنا) اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المعتمدة [۱]	مقررہ طریقوں کے ذریعہ حکم کی متعین علت نکالنا۔

"تنقیح" میں بحیثیت مدار حکم (علت) ان اوصاف کو لغو کیا جاتا جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تخریج میں اس وصف کو دلائل کے ذریعہ متعین کیا جاتا جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسے اوپر کی مثال میں دیگر اوصاف کو لغو قرار دے کر وصف جماع (جو قصداً رمضان کے روزہ میں ہو) کو علت کے لئے متعین کیا گیا۔ یا قصاص کی علت میں مطلق قتل کو حکم کی علت کے لئے متعین کیا گیا جب کہ دھار دار سے

---

[۱] الغزالی۔ ابو حامد محمد بن محمد۔ منہاج الاصول۔ التاسع۔ تنقیح المناط۔

قتل اور بھاری چیز سے قتل کو باعتبار علت لغو قرار دیا گیا۔

تحقیق مناط (۳) تحقیق مناط (علت جاری کرنا) اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ان یقع الاتفاق علی علیۃ وصف	نص یا اجماع سے جو علت متعین ہو چکی ہو اس
بنص او اجماع فیجتہد الناظر فی	کو اجتہاد کے ذریعے نئے زیر بحث مسئلہ
صورۃ النزاع التی خفی فیہا[۱]	میں جاری کرنا۔

حکم کے نفاذ کے لئے موقع و محل کی تعیین بھی تحقیق مناط میں داخل ہے۔

ان یثبت الحکم بمدرکہ الشرعی	حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہو لیکن اسکے محل
لکن یبقی النظر فی تعیین محلہ[۲]	کی تعیین میں غور و فکر کا کام باقی رہے۔

"تحقیق" کی ایک شکل یہ ہے کہ حکم موجود ہے اسکی علت متعین ہے۔ اجتہاد کے ذریعے اسکو نئے مسئلے میں جاری کرنا ہے تاکہ وہی حکم نئے مسئلے کا بھی ہو۔ مثلاً سود کی علت کیل (ناپ) یا وزن مع الجنس تسلیم کی جائے (جیسا کہ احناف تسلیم کرتے ہیں) تو جن چیزوں کا ذکر حدیث میں نہیں ہے اجتہاد کے ذریعہ ان میں غور و فکر کرنا کہ یہ علت کس میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر سود والی چیزوں میں اس کو شمار کیا جائے اور کس میں نہیں پائی جاتی کہ سود سے ان چیزوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

اور دوسری شکل یہ ہے کہ حکم و علت سب کچھ موجود ہے لیکن اسکے نفاذ کے لئے موقع و محل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع و محل اس حکم کے نفاذ کا متحمل ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کے اولیات یا حالات و زمانہ کی رعایت والے بہت سے احکام اس کے تحت آتے ہیں۔ اسی طرح عدالت کا مفہوم اپنی جگہ ثابت ہے لیکن موقع و محل کی

۱۔ صدیق حسن خاں۔ حصول المامول الفصل الرابع۔

۲۔ الشاطبی۔ ابواسحاق ابراہیم الموافقات ۵ م کتاب الاجتہاد المسئلۃ الاولیٰ۔

کی مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت پائی جاتی ہے نیز حالات و زمانہ کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہو اس قسم کے کام بہرحال باقی رہتے ہیں جن کی ہر دور و ہر محل میں ضرورت رہتی ہے۔

علت سے متعلق چند قواعد و قوانین

علت سے متعلق چند قواعد و قوانین یہ ہیں۔

(۱) محققین فقہاء کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے۔ یہ علٰحدہ بات ہے کہ کسی حکم کی علت ہماری سمجھ میں نہ آئے یا خصوصیت کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو یعنی اس کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کو اس پر قیاس نہ کیا جا سکے۔

(۲) کسی واقعہ میں جس قدر اوصاف حکم سے متعلق ہوتے ہیں حکم میں ان سب کا اثر نہیں ہوتا بلکہ ان میں بعض ہی کا اثر ہوتا ہے جیسا کہ اعرابی کے واقعہ میں گذر چکا کہ کسی وصف کا حکم میں کوئی اثر نہیں ہوا۔ اسی طرح واقعہ میں جتنے اوصاف ہوتے ہیں وہ کل کے کل علت نہیں بنتے بلکہ بعض ہی علت قرار پاتے ہیں۔ مثلاً سود کی علت کیل یا وزن مع الجنس ذائقہ۔ قیمت اور تغذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہ نے بھی سب کو علت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہاء نے مختلف چیزوں کو علت قرار دیا ہے۔

(۳) علت کے لئے ضروری ہے کہ وصف ظاہر ہو اس میں خفا نہ ہو ورنہ دوسرے حکم کی طرف منتقل کرنے میں دشواری ہوگی جیسے ثبوت نسب کی علت رشتۂ زوجیت کا قیام یا اقرار ہے اور یہ دونوں واضح ہیں اور اگر علت میں کچھ خفا ہو تو اس پر دلالت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے جیسے تمام معاملات میں رضامندی حکم کا مدار ہے لیکن رضامندی ایک مخفی امر ہے جس پر دلالت کے لئے رضامندی کے الفاظ مقرر ہیں۔

(۴) علت کے لئے منضبط ہونا ضروری ہے غیر منضبط کو علت بنانے میں بڑی

دشواری ہوتی ہے کیونکہ اشخاص احوال اور مقامات کے لحاظ سے اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے جس کی بنا پر حد بندی و درجہ بندی نہیں ہو پاتی دراصل منضبط علت نحوی قواعد جیسی ہے (مثلاً فاعل مرفوع اور مفعول منصوب ہوتا ہے) جس کو یہ قاعدے معلوم ہوتے ہیں وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے لیتا ہے۔ اسی طرح اگر منضبط علت موجود رہتی ہے تو جائز و ناجائز اور حلال و حرام کا فیصلہ کرنے میں تامل نہیں ہوتا۔

(۵) علت عقل کے لئے قابل قبول ہونی چاہیئے ورنہ احکام پر منطبق کرنے میں بڑی دشواری ہوگی۔

مالو عرض علی العقول تلقته بالقبول[۱]	اہل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابل قبول ہو

دوسری جگہ ہے۔

یجب ان یکون علة الحکم صفة یعرفها الجمهور ولا تخفی علیهم حقیقتها[۲]	یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں اس کی حقیقت پوشیدہ نہ ہو۔

(۶) علت ایسی ہو جو فرع کی طرف منتقل ہو سکے (متعدیہ ہو) قاصرہ ہو جو محل کی خصوصیات کی بنا پر کسی اور فرع کی طرف منتقل نہ ہوسکے۔ امام شافعی رح کے نزدیک علت قاصرہ بھی علت بن سکتی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک علت کا متعدیہ ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ علت اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو اور اگر علت قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو تو اس کا علت بنانا بالاتفاق جائز ہے اجتہادی علت قاصرہ کی مثال سونے اور چاندی میں سود کی علت "ثمنیت" ہے۔ جو خلقی (پیدائشی) طور پر ان دونوں کے علاوہ کسی کو شریعت میں نہیں تسلیم کیا گیا اس لئے

۱۔ صدر الشریعہ قاضی عبید اللہ بن مسعود توضیح تلویح القیاس فی العلة۔

۲۔ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ باب اسرار الحکم والعلة۔

یہ علت کسی اور میں نہیں منتقل ہو سکتی۔ نص سے ثابت علت قاصرہ کی مثال "سفر" ہے جو غیر مسافر میں نہیں پایا جاتا۔

علت اور حکم کے درمیان مناسبت | علت اور حکم کے درمیان مناسبت ہونا ضروری ہے یعنی جو وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے اعتبار کے لئے شارع کی طرف سے دلیل و شہادت ہونا ضروری ہے۔ مناسبت کے کئی درجے ہیں مثلاً (ا) شارع کی طرف سے شہادت (دلیل) موجود ہو کہ حکم میں براہ راست اس علت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسے شراب حرام ہونے کی علت نشہ لانا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ [1]	اے ایمان والو نشہ کی حالت میں تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔

اسی طرح حدیث میں ہے۔

کل مسکر خمر وکل خمر حرام [2]	ہر نشہ لانے والی شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے

اس درجہ کا نام "مناسب موثر" ہے اور سب سے زیادہ قوی ہے۔

(ب) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس علت کا اعتبار براہ راست اگرچہ اس حکم میں نہیں ہے لیکن اس جیسے دوسرے حکم (جو اس کی جنس سے ہے) میں اعتبار کیا گیا ہے جیسے ولایت مال میں صغر (علت) کا اعتبار قرآن حکیم سے ثابت ہے

وابتلوا الیتمیٰ حتیٰ اذا بلغوا النکاح فان اٰنستم منھم رشداً فادفعوا الیھم اموالھم [3]	اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کو پہونچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھو تو ان کا مال ان کے حوالہ کر دو۔

امام ابو حنیفہ رحمہ نے ولایت نکاح میں اسی صغر کا اعتبار کیا ہے کہ نکاح کی ولایت مال کی

---

[1] النساء ع ۶، [2] مسلم و مشکوٰۃ باب بیان الخمر و عید شاربہا۔ [3] النساء ع ۱

ولایت جیسی ہے (اسکی جنس سے ہے)

(ج) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس جیسی علت (جو اسکی جنس سے ہے) کا اعتبار حکم میں کیا گیا ہے جیسے سفر (علت) ہی کی وجہ سے شارع نے جمع بین الصلوٰتین (دو وقتوں کی نماز جمع کرنے) کی اجازت دی ہے۔ امام مالکؒ نے بارش کو سفر کی جنس سے شمار کرکے بارش کی وجہ سے بھی جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی ہے لیکن جمہور فقہاء نے امام مالکؒ کے استنباط کی تردید کی اور بارش کو سفر کی جنس سے شمار کرنے پر نکیر کی ہے۔

(د) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس جیسی (جو اس کی جنس سے ہے) کا اعتبار اس جیسے حکم (جو اسکی جنس سے ہے) میں کیا گیا ہے۔ جیسے بلی کا جھوٹا ناپاک ہونے کی علت بکثرت آمد و رفت حدیث سے ثابت ہے جس سے معلوم ہوا کہ طہارت کے ثبوت میں اصل علت حرج و مشقت دور کرنا ہے جہاں بھی حرج و مشقت کی صورت ہوگی وہاں تخفیف کا سوال پیدا ہوگا چنانچہ فقہاء نے طبیب و ڈاکٹر کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت اس پر قیاس کرکے دی ہے۔ یہ رفع حرج تقریباً ویسا ہی (اس کی جنس سے ہے) رفع حرج ہے جو بلی کے جھوٹے میں تھا اسی طرح یہ حکم بھی تقریباً (ویسا ہی اسکی جنس سے ہے) جو بلی کے جھوٹے میں تھا۔

یہ تینوں بڑی حد تک ایک درجہ کی ہیں اور ان کا اصطلاحی نام "مناسب ملائم" ہے۔

(۳) شارع کی طرف سے نہ اس علت کے اعتبار کی شہادت موجود ہو اور نہ اس کو لغو قرار دینے کی شہادت ہو۔ مثلاً رمضان کے روزے کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا دونوں ہیں۔ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تنبیہ زیادہ ہے اسکے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تنبیہ) اس شخص کے بارے میں لغو ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے۔ یہ درجہ سب سے کمتر شمار ہوتا ہے اس کا نام "مناسب مرسل" ہے۔ فقہاء

کے درمیان اختلاف ہے کہ ایسی علت کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ شوافع اور احناف اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں لیکن مالکیہ و حنابلہ کے نزدیک یہ معتبر ہے مالکیہ نے اسی کی بنیاد پر استصلاح یا مصالح مرسلہ نام سے ایک مستقل "ماخذ" تسلیم کیا ہے جس کی بحث آگے آئے گی۔

حکمت اور علت کے درمیان فرق

اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے کہ علت کے لئے وہ وصف ضروری ہے جو ظاہر ہو منضبط ہو اور مناسب ہو جو وصف ظاہر منضبط نہ ہو صرف مناسب ہو اسکو حکمت میں شمار کیا جاتا ہے۔ حکمت دراصل وہ مصلحت ہے۔ جس پر احکام کی بنیاد ہے اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہے علت کی طرح حکمت کی معرفت بھی حد درجہ مشکل ہے۔ اس کے لئے تنہا ذکاوت و فراست کافی نہیں بلکہ نبوت کی مزاج شناسی اور فنی مہارت بھی ضروری ہے جس طرح طبیب حاذق کے ساتھ کام کرنے والے مدتوں اسکے ساتھ رہنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص و اثرات سے واقف ہو جاتے ہیں۔ جن کو طبیب استعمال کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ میں جو ذہین و فہیم تھے انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے مزاج شناس نبوت بن کر احکام کے موقع و محل کو دیکھا تھا۔ ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا۔ اس لئے دینی حکمت کے فہم میں لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا۔ پھر صحابہ کرامؓ کے بعد جو ان کی زندگی سے مناسبت پیدا کر کے علم و فہم میں زیادہ قریب ہوئے۔ اسی اعتبار سے حکمت سے مناسبت اور اسکی معرفت حاصل ہوئی۔

حکمت کی تفصیلی بحث بھی استصلاح یا مصالح مرسلہ کے تحت آئے گی یہاں صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ حکمت میں خفا ہوتا ہے نیز اس کو منضبط کر کے لوگوں

کی عقل فہم کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے پھر خفا کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکم کے تمام افراد میں ظاہری طور پر نظر آئے (جب کہ علت کے لئے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے) اسلئے عام طور پر حکمت علت نہیں بنائی جاتی۔

لا یصلح القیاس لوجود المصلحۃ ولکن لوجود علۃ مضبوطۃ ادیر علیھا الحکم ۔[1]	مصلحت (حکمت) کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں ہے بلکہ منضبط علت ہی پر قیاس ہوگا اور وہی حکم کا مدار بنے گی۔

لیکن اگر حکمت میں یہ دشواریاں نہ ہوں تو اسکو علت بنانا درست ہے

ولو وجدت الحکمۃ ظاھرۃ منضبطۃ جازت ربط الحکم بھا لعدم المانع بل یجب ۔[2]	اگر حکمت ظاہر ہو (کہ حکم کے تمام افراد میں پائی جاسکے) اور منضبط ہو کہ نظم برقرار رہے تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب ہے کیونکہ ایسی صورت میں کوئی مانع نہیں ہوتا۔

حنابلہ کے نزدیک بلا شرط و قید حکمت کو علت قرار دینے کی اجازت ہے وہ کہتے ہیں کہ جب یہ بات تسلیم ہے کہ کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں ہوتا بلکہ ہر حکم کی بنیاد حکمت (مصلحت) ہی ہوتی ہے (جس سے علت نکالی جاتی ہے) تو حکمت (مصلحت) کو علت قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے خواہ وہ منضبط ہو یا نہ ہو۔ تمام افراد میں پائی جائے یا نہ پائی جائے جیسا کہ ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ کے قیاس میں بکثرت اسکی مثالیں موجود ہیں ۔[3]

۱۔ ولی اللہ۔ حجۃ اللہ البالغۃ باب الفرق بین المصالح والشرائع

۲۔ بحر العلوم عبد العلی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت القیاس۔

۳۔ ابن تمیمیہ و ابن قیم القیاس فی الشرع الاسلامی۔

فرق کی وضاحت کے لئے چند مثالیں

حکمت وعلت کا فرق ان مثالوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۱) حق شفعہ ثابت کرنے کی علت جائداد میں شرکت ہے اور حکمت پڑوسی کی تکلیف دور کرنا جو اجنبی کے آنے سے متوقع ہے۔ شفعہ دراصل اسی تکلیف کو دور کرنے کے لئے مقرر کیا گیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہمیشہ یہ تکلیف نہیں ہوتی بلکہ کبھی تو دوسرے شخص کے آنے سے زیادہ سہولت ہوتی ہے۔ اگر اس کو حکم کا مدار قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ دفع حرج ہر جگہ نہ پایا جا سکے گا۔ اس لئے شرکت کو علت بنایا گیا جو ہر جگہ پائی جاتی ہے۔

(۲) نماز قصر (چار رکعت کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم کی علت سفر ہے اور حکمت مشقت وتکلیف دور کرنا ہے مگر یہ مشقت وتکلیف بہت سے ان لوگوں کو بھی اٹھانی پڑتی ہے جو گھر رہ کر کام کرتے ہیں مثلاً لوہار، بڑھئی، مزدور وغیرہ اگر حکمت کو علت بنایا جائے تو ان لوگوں کو بھی مسافر جیسی سہولت ملنی چاہیئے۔ لیکن سفر کو علت بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی کیونکہ یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

(۳) ایک حکمت جان کی حفاظت ہے جس کی خاطر بہت سے احکام مقرر کئے گئے ہیں اگر اس کو ہر جگہ علت بنا لیا جائے تو جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے ہر شخص کو یہ فلسفہ کون سمجھائے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہے کہ ایک ادنیٰ زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔

حنابلہ جو حکمت کو علت قرار دینے میں شرط وقید کے زیادہ پابند نہیں ہیں وہ ہر اعتراض کا جواب دیتے اور اپنے مسلک کو مستحکم دلائل سے مدلل کرتے ہیں جن کی تفصیل دیکھئے نیز علت، سبب، شرط اور علامت کے باہمی فرق کو سمجھنے کے لئے اصول کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

- - - - - - - - - - - - -

قیاس سے ظاہری فقہار کا اختلاف

اجتہاد استنباطی میں قیاس ہی ایسا ماخذ (قانون کا سرچشمہ) ہے کہ جس سے مسائل حل کرنے میں چاروں فقہار (امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ) متفق ہیں علت وغیرہ میں جو کچھ اختلاف ہے وہ جزوی ہے۔ صرف ظاہری فقہار قیاس کو بحیثیت ماخذ نہیں تسلیم کرتے ہیں جس کی وجہ سے مسائل میں درج ذیل قسم کا اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً

سود والی اشیار

(۱) سود والی اشیار

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود والی اشیار چھ بتائی ہیں (۱) سونا (۲) چاندی (۳) کھجور (۴) گیہوں (۵) جَو (۶) نمک۔ یہ چیزیں اگر اپنی ہی جنس کے عوض فروخت کی جائیں تو کمی بیشی اور ادھار سے سود لازم آتا ہے۔[۱]

جمہور فقہار کے نزدیک ان چھ چیزوں کے علاوہ تمام ان چیزوں میں بھی سود کا حکم جاری ہوگا جو علت میں مشترک ہوں گی اگرچہ کسی کے نزدیک کوئی علت ہو اور کسی کے نزدیک کوئی ہو۔ لیکن ظاہری فقہار کے نزدیک سود کا حکم بس انھیں چھ چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا ان کے علاوہ اور کسی چیز میں (جو ان کے مشابہ ہوں) سود نہ ہوگا۔ جیسے چنا، چاول، مسور، جوار وغیرہ جب کہ جمہور فقہار کے نزدیک علت میں اشتراک کی وجہ سے ان سب میں سود ہے۔

افطار میں کفارہ

(۲) افطار میں کفارہ۔

رمضان کے روزہ میں قصداً کوئی شخص کھا پی لے تو مالکی، حنفی فقہار کے نزدیک

---

[۱] مسلم و مشکوٰۃ باب الربوٰۃ

اس پر قضا و کفارہ دونوں ہیں جس طرح قصداً جماع کر لینے سے قضا و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں صرف جماع میں کفارہ کا حکم ہے[1] یہ حضرات کھانے پینے کو جماع پر قیاس کرتے ہیں۔
لیکن ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس لیے ان کے نزدیک کفارہ کا حکم جماع کے ساتھ خاص ہے۔ قصداً کھانے پینے میں کفارہ نہیں ہے۔ شافعیؒ اور حنبلیؒ فقہاء بھی کفارہ کو جماع کے ساتھ خاص کرتے ہیں لیکن اس بناء پر نہیں کہ وہ قیاس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس بنا پر کہ جماع میں کفارہ کی جو علت ہے وہ جرم کی سنگینی کی وجہ سے اسی کے مناسب ہے کسی اور کی طرف اس میں منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں ہے[2]

اسی طرح حنفی و مالکی فقہاء کے نزدیک جماع سے عورت و مرد دونوں پر کفارہ ہے کیونکہ فعل دونوں کی جانب سے پایا گیا لیکن شوافع کے نزدیک صرف مرد پر کفارہ ہے عورت پر نہیں ہے کیونکہ حدیث میں صرف مرد کا ذکر ہے۔ ظاہری فقہاء کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمدؒ سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں ایک میں وہ وجوب کے قائل ہیں اور دوسری میں نہیں ہیں[3]

رضاعت سے حرمت کا ثبوت

(۲) رضاعت (دودھ پلانے) سے حرمت کا ثبوت۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس طرح نسب سے ثابت ہوتی ہے[4]۔ جمہور کے نزدیک اس حرمت کے ثبوت کے لیے مقررہ مدت میں کسی طرح بھی عورت کا دودھ بچہ کے پیٹ میں پہونچنا کافی ہے اگرچہ ناک یا حلق سے ڈالا جائے ظاہری فقہاء کے نزدیک ثبوت حرمت کے لیے عورت کی چھاتی سے بچہ کا دودھ چوسنا

---

[1] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب تنزیہ الصوم۔ [2] ابن قدامہ المغنی ج ۳ باب ما یفسد الصیام و یوجب الکفارہ [3] ایضاً۔

مزدوری کا ہے کسی اور طرح پیٹ میں دودھ پہونچنے سے حرمت نہ ثابت ہوگی۔ دودھ پلانے سے ثبوت حرمت کی علت، اسکے ذریعہ بچہ کا نشوونما حاصل کرنا ہے وہ ہرصورت میں حاصل ہوجاتا ہے۔ ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اسی بنا پر ان کے نزدیک دودھ پلانے کی اصلی شکل ہی سے حرمت ثابت ہوگی کسی اور شکل سے نہ ثابت ہوگی۔

واما صفة الرضاع المحرم فانما هو ما امتصه الراضع من ثدی امه المرضعة بفيه فقط [1]

جس دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بچہ اپنی ماں کی چھاتی سے اپنے منہ کے ذریعہ دودھ چوسے۔

ظہار کے الفاظ

(۴) ظہار کے الفاظ۔

"ظہار" یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انتِ علیّ کظهر امی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کی پشت کے ہے) تو اس سے بیوی شوہر پر حرام ہوجاتی ہے جب تک کفارہ نہ ادا کرے (کفارہ دو ماہ کے مسلسل روزے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے) جمہور فقہاء ان تمام ان الفاظ کو قیاس کرتے ہیں جس سے بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دیا جائے مثلاً انت علی ککبد امی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کے جگر کے ہے) یا انت علی کبطن امی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کے پیٹ کے ہے) وغیرہ۔

اسی طرح جمہور فقہاء ماں پر تمام ان عورتوں کو قیاس کرتے ہیں جن سے نکاح حرام ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے انت علیّ کظهر اختی و بنتی (تو میرے اوپر مثل میری بہن یا بیٹی کی پشت کے ہے) وغیرہ۔

---

[1] ابن حزم ظاہری۔ المحلی ج ۱۰ کتاب الرضاع

ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس لئے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کو صرف ماں کے ساتھ اور وہ بھی لفظ انت علی کظھر امی کے ساتھ خاص کرتے ہیں ان کے نزدیک کسی اور عضو یا کسی اور محرم کے ساتھ مشابہت دینے سے حرمت نہیں ثابت ہوتی ہے[1]

سونے اور چاندی کے برتن کا استعمال

(۵) سونے اور چاندی کے برتن کا استعمال کھانے پینے میں بالاتفاق ناجائز ہے حدیث سے صرف کھانے پینے میں استعمال کرنے کی ممانعت ثابت ہے اس بناپر ظاہری فقہاء اسی حد تک استعمال کو محدود رکھتے ہیں لیکن جمہور فقہاء اس پر قیاس کر کے ہر استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

قیاس کو بحیثیت ماخذ تسلیم کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جمہور کے نزدیک جو حکم قیاس سے ثابت ہو ظاہری فقہاء لازمی طور سے اسکے مخالف ہوں بلکہ بسا اوقات دونوں کے نزدیک یکساں حکم ہوتا ہے۔ جمہور کے نزدیک بطریق قیاس ثبوت ہوتا ہے اور "ظاہری" کے نزدیک کسی اور طریقہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً جو مرد عورت پر تہمت لگائے قرآن حکیم میں اسکی سزا کا ذکر ہے[2] لیکن جو عورت مرد پر تہمت لگائے اسکی سزا کا ذکر نہیں ہے "جمہور" عورت کو مرد پر قیاس کر کے دونوں کا ایک حکم تسلیم کرتے اور ظاہری فقہاء ایسا لفظ محذوف مانتے ہیں جو مرد و عورت دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ مثلاً سزا کی آیت والذین یرمون المحصنات الخ اور جو پاکدامن عورتوں کو تہمت لگاتے ہیں میں "الفروج" کو محذوف مانتے ہیں یعنی والذین یرمون الفروج المحصنات اور جو پاک شرمگاہوں کو تہمت لگاتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ لفظ مرد اور عورت دونوں کی شرمگاہ کو شامل ہے۔

---

[1] ابن حزم ظاہری۔ المحلی ج ۱۰۔ کتاب الظہار [2] النور ع ۱

استحسان | (۲) استحسان۔

استحسان کے لغوی معنی کسی شی کو اچھا و مستحسن سمجھنا چاہیئے "استحسن فلان" اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ وہ کسی کی رائے۔ بات اور صورت وغیرہ کو اچھا سمجھتا ہے۔ اگرچہ دوسرے کے نزدیک بری ہو۔

استحسان کی اصطلاحی تعریفیں بہت سی ہیں۔ ہر مسلک کی پسندیدہ تعریف نقل کی جاتی ہے۔ ابو الحسن کرخی (حنفی) نے یہ تعریف کی ہے۔

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم فى المسئلة بمثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضى العدول عن الاول[۱]	استحسان۔ پیش آمدہ مسئلہ کے نظائر میں ایک حکم موجود ہے جو اس میں بھی دیا جا سکتا ہے لیکن زیادہ قوی وجہ کی بنا پر وہ حکم چھوڑ کر اسکے خلاف حکم دینا۔

ابن رشد (مالکی) نے یہ تعریف کی ہے۔

الاستحسان هو طرح القياس الذى يؤدى الى غلو فى الحكم ومبالغة فيه الى حكم آخر فى موضع يقتضى ان يستثنى من ذلك القياس[۲]	استحسان۔ قیاس کے حکم میں کسی قسم کے غلو و مبالغہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہونا ایسی جگہ کہ جہاں قیاس سے استثناء کی وجہ موجود ہو۔

ابن قدامہ (حنبلی) نے یہ تعریف کی ہے۔

العدول بحكم المسئلة عن نظائرها	کتاب و سنت کی خاص دلیل کی وجہ سے کسی مسئلہ

---

[۱] عبد العزیز بخاری۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی جزء رابع و معروف دوالیبی المدخل الی علم اصول الفقہ الباب السابع الخلاف فی الاستحسان [۲] عبد الوہاب خلاف۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ الاستثناء

لدلیل خاص من الکتاب والسنۃ[1] کے حکم کو اس کے نظائر سے علیحدہ کرنا۔

استحسان کی ضرورت | استحسان کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن کافی وسیع ہے اور ان کو قاعدہ و قانون میں سمیٹنا حد درجہ مشکل ہے۔ ضرورتیں اور مصلحتیں پہلے وجود میں آتی ہیں پھر ان کو منظم شکل دینے کے لیے قاعدہ و قانون مقرر کیے جاتے ہیں۔ زمان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے ان میں جدت طرازی کبھی قیاس کی وسیع حدوں کو بھی تنگ بنا دیتی یا ضرر رساں ثابت کر دیتی ہے۔ ایسی صورت میں فقہاء قیاسی حکم چھوڑ کر دوسرا حکم اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جو مقابلۃً زیادہ آسان و مفید ہوتا ہے جیسا کہ استحسان کی تعریفوں سے ظاہر ہے۔

الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس[2]	استحسان قیاس چھوڑ کر اس کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے زیادہ موافق ہو۔
الاستحسان طلب السھولۃ فی الاحکام فیما یبتلی فیہ الخاص والعام[3]	استحسان ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن میں خاص و عام سب مبتلا ہیں۔
الاستحسان الاخذ بالسعۃ وابتغاء ما فیہ الراحۃ[4]	استحسان فراخی اور راحت کی صورت تلاش کرتا ہے۔

استحسان کی چار قسمیں | فقہاء استحسان کا عمل کسی دلیل شرعی کی بناء پر کرتے اور اسی کو بنیاد بنا کر قیاسی حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس دلیل شرعی کا نام

---

[1] عبداللہ بن احمد بن قدامۃ مقدسی۔ روضۃ الناظر وجنۃ المناظر الثالث الاستحسان

[2، 3، 4] ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی۔ المبسوط فی الاستحسان۔

سند استحسان ہے جسکی چار قسمیں ہیں۔

سند نص ہو (۱) یہ سند "نص" ہو مثلاً بیع سلم (جس مال پر معاملہ کیا گیا ہو وہ موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) قیاس کے مطابق درست نہ ہونی چاہیے کیونکہ اس میں جو چیز بیچی جاتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی جبکہ کسی شیٔ کی موجودگی بیع کی صحت کے لیئے ضروری ہے لیکن چونکہ بیع سلم کی اجازت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے اس بنار پر قیاس کا اعتبار نہ ہوگا۔

سند عرف ہو (۲) یہ سند "عرف" ہو مثلاً قیمت طے کرکے جوتا بنانے کا آرڈر دیا اور اسکی ناپ بھی دیدی قیاس کے مطابق یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہیئے کیونکہ جوتا معاملے کے وقت موجود نہیں ہے لیکن لوگوں کے عمل درآمد اور عرف کی بنار پر یہ معاملہ درست ہے۔ اسی طرح کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی اور مچھلی کھائی تو عرف کی بنار پر قسم نہ ٹوٹے گی۔

سند ضرورت ہو (۳) یہ سند "ضرورت ہو" مثلاً امین (امانت دار) سے مال امانت تلف ہوجائے اور اس میں اسکی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا۔ امانت پر تمام ان صورتوں کو قیاس کیا جائے گا جن میں امانت کی شکل پائی جائے گی مثلاً شرکت میں کاروبار کرنے والوں میں کسی کے ہاتھ سے مال ضائع ہوجائے یا اپنے خاص ملازم سے مال تلف ہوجائے۔ یا کوئی چیز مستعار لی گئی ہے اور مستعیر (عاریتہً لینے والا) سے وہ چیز ضائع ہوجائے تو ان سب صورتوں میں تاوان نہ دینا پڑے گا بشرطیکہ حفاظت میں ان کی جانب سے کوئی کوتاہی نہ ہوئی ہو۔ لیکن یہ حکم ان پیشہ وروں پر جاری نہ ہوگا جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں۔ جیسے دھوبی، رنگریز، درزی اور نان بائی وغیرہ ایسے لوگوں سے مال تلف ہوجانے کی صورت میں ان سے تاوان لینے کی اجازت

ہے۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر ان سے تاوان لینے کی اجازت نہ ہو تو حرص و طمع میں لوگوں کا مال جمع کرتے رہیں گے اور مدتوں واپس نہ کریں گے جس سے مالک کو زحمت ہو گی اور کبھی مال ناکارہ، خراب اور ضائع بھی ہو جائے گا۔ اسی طرح کنواں، حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیے کیونکہ اس میں نجاست کا اثر بہرحال باقی رہتا ہے لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا گیا اور استحسان پر عمل کر کے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا "ضرورت" کی تفصیل اجتہاد استصلاحی میں آئے گی جس سے معلوم ہوگا کہ کس قسم کی ضرورت کا اعتبار ہے اور کس کا نہیں ہے۔

سند قیاس خفی ہو

(۴) یہ سند قیاس خفی ہو۔

قیاس سے مسئلہ کا حکم ثابت ہوتا ہے لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی یا مضرت کا اندیشہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں کوئی دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا اور اس کو مدار بنا کر قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے قیاس خفی اسی کا نام ہے۔ یہ بھی دراصل قیاس ہی ہے لیکن اس کی علت نسبتاً زیادہ دقیق و باریک ہوتی ہے اس بنا پر علیحدہ نام تجویز کرنے کی ضرورت ہوئی۔ اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔ قیاس جلی کا نام قیاس اور قیاس خفی کا نام استحسان ہے۔ اسکی مثالیں یہ ہیں۔

(۱) جن جانوروں کا گوشت حرام ہے۔ ان کا جھوٹا بھی حرام ہے کیونکہ جھوٹے میں لعاب کا اثر آجاتا ہے جس میں گوشت کا اثر ہوتا ہے یہ مسئلہ قیاسی ہے جس کے لحاظ سے پنجے سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہیے کیونکہ ان کا جھوٹا بھی حرام ہے لیکن دونوں میں ایک دقیق فرق ہے وہ یہ کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں اور چونچ ہڈی ہوتی ہے۔ جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے (بشرطیکہ اس پر نجاست نہ لگی ہو) کھاتے پیتے وقت یہ پاک چونچ دوسری پاک چیز سے مل جاتی ہے جس سے ناپاکی کی کوئی

آمیزش نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنا ہے یہ نجس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اسکو ناپاک بنادے گا۔ اس بنا پر پرندوں پر درندوں جیسا قیاس صحیح نہ ہوگا ایک دوسرے قیاس کی ضرورت ہوگی جس کا نام استحسان ہے۔

(۲) ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھ کر کہیں چلا گیا دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دیدیجئے۔ امین (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کرلیتا ہے کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے ایسی صورت میں امانت کو قرض پر قیاس کرکے وکیل کے حوالہ کردینا چاہیئے۔ یعنی کوئی شخص اپنے قرض کی وصولی کا وکیل بنائے اور مقروض اسکی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالہ کردینا چاہیئے۔ لیکن ان دونوں میں ایک باریک فرق ہے جس کی بنا پر یہ قیاس صحیح نہ ہوگا وہ یہ کہ جس کی امانت ہے اس کا حق امانت کی ذات سے وابستہ ہے اس بنا پر امانت کا بعینہ واپس کرنا ضروری ہے اسکے بدلے دوسری شے دینے سے ایک ایسی شے کی واپسی لازم آئے گی جس سے اس کا حق وابستہ نہ تھا بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہے جو قرض میں دی گئی ہے بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے اس بنا پر جس رقم سے بھی مقروض ادا کردے گا قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہوکر ادا کرنا صحیح ہوگا۔ فرض کیجئے کہ مذکورہ صورت میں اگر قرض خواہ اگر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل بنایا ہی نہ تھا اس لئے میری رقم بدستور تمھارے ذمہ ہے تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کرکے رقم اسکے حوالہ کی ہے قرض کی صورت میں تو تاوان کی بات بن جائے گی لیکن امانت میں اگر تاوان کا حکم دیا جائے تو اس کا حق تاوان (جو امانت والی شے کے بدلے میں دیا جارہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا جب کہ یہ حق امانت

کی ذات سے وابستہ تھا نہ کہ اسکے مدد سے ہو غرض امانت کو قرض پر قیاس کرنے سے ایک ایسی دشواری لازم آتی ہے کہ اس پر قابو پانا دشوار ہے اس بنا پر قیاس چھوڑ کر قیاس خفی کا راستہ اختیار کیا گیا جس کا نام استحسان ہے اور امانت وکیل کے حوالہ نہ کرنے کا حکم دیا گیا۔

اصل استحسان قیاسی اور ضرورت ہے	استحسان کا اطلاق تیسری اور چوتھی شکل کے لئے زیادہ موزوں ہے کیونکہ انھیں میں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت

ہوتی ہے۔ پہلی اور دوسری شکل میں اجتہاد کی زیادہ ضرورت نہیں رہتی، اس لئے استحسان کو صرف دو شکلوں میں محدود رکھنا مناسب ہے۔

(۱) استحسان قیاسی اور

(۲) استحسان ضرورت

ظاہر ہے کہ ان دونوں شکلوں میں استحسان پر عمل اسی صورت میں درست ہوگا جب قیاس کے مقابلہ میں اس کا اثر قوی ہو ورنہ قیاس پر عمل ہوگا استحسان پر نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں مال ہے جس پر دو آدمیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے کہ یہ مال اس شخص نے میرے پاس رہن رکھا تھا اور میرے سپرد بھی کر دیا تھا اس لئے میرے پاس رہنا چاہیئے۔ رہن کی تاریخ چونکہ نہیں معلوم ہے اس لئے استحسان کا تقاضا ہے کہ دونوں کے گواہوں کو سچا تسلیم کر کے مال دونوں کے حوالہ کیا جائے۔ لیکن قیاس کا تقاضہ ہے کہ دونوں کے گواہوں کو لغو قرار دے کر مال اسی شخص کا تسلیم کیا جائے جس کے قبضہ میں موجود ہے کیونکہ اگر مال کو مرہون تسلیم کیا گیا تو رہن میں شرکت لازم آئے گی جسکی بنا پر رہن درست نہ ہوگا اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے پاس رکھا گیا تو ترجیح بلا مرجّح لازم آئے گی جس کی گنجائش نہیں ہے اس صورت میں قیاس کا اثر قوی ہے اور استحسان کا اثر دشواریوں کی وجہ سے ضعیف ہو گیا ہے

اس بنا پر استحسان چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف اور اس کی توجیہ

فقہاء اربعہ میں صرف امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت کی اور یہاں تک کہہ دیا۔

من استحسن فقد شرع ای وضع شرعا جدیدا [1]

جس نے استحسان سے کام لیا اس نے نئی شریعت بنائی۔

دوسری جگہ اجتہاد استحسانی کے بارے میں ہے۔

انما هو شئ يحدثه من نفسه ولم يؤمر باتباع نفسه [2]

وہ ایک ایسی شے ہے جس کو اپنے نفس کی طرف سے کرتا ہے حالانکہ نفس کی اتباع کا حکم نہیں دیا گیا۔

اس مخالفت کی غالبًا دو وجہ ہیں ایک تو یہ کہ احناف نے استحسان سے بہت زیادہ کام لیا اور دوسری یہ کہ لفظ استحسان بذات خود انسانی میلان و خواہش کے دخل پر دلالت کرتا ہے بہت ممکن ہے کہ یہ دونوں باتیں امام شافعیؒ پر گراں گذری ہوں اور اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ کیا ہو۔

اگر یہ نہ تسلیم کیا جائے تو پھر مخالفت کی اور کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ استحسان کی جو شکلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں کوئی ایسی نہیں جس کو امام شافعیؒ نے تسلیم نہ کیا ہو۔ نص، عرف اور ضرورت ہر ایک کا ذکر ان کے اصول میں موجود ہے اسی طرح قیاس کو ایک مستقل ماخذ تسلیم کیا گیا ہے جو خفی اور جلی دونوں قیاسوں کو شامل ہے۔ اسی بنا پر محققین شوافع نے کہا۔

ان الحق ما قاله ابن الحاجب واشار اليه الآمدی انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه [3]

حق بات وہ ہے جس کو ابن حاجب نے کہا۔ اور آمدی نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ مختلف فیہ استحسان کا وجود نہیں ہے۔

۱؎ منہاج الاصول الباب الثانی فی المردودة الاول الاستحسان ۲؎ شافعی۔ کتاب الام جزء سابع ابطال الاستحسان ۳؎ منہاج الاصول الاول الاستحسان۔

ابنِ سمعانی نے کہا ہے:

ان کان الاستحسان ھو القول بما یستحسنہ الانسان ویشتھیہ من غیر دلیل فھو باطل ولا یقول بہ احد وان کان الاستحسان ھو العدول عن موجب دلیل الی موجب دلیل اقوی منہ فھذا مما لا ینکرہ احد [1]

اگر استحسان وہ ہے جس کو انسان کسی دلیل کے بغیر اچھا سمجھے اور خواہش کرے تو وہ باطل ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اگر استحسان کسی دلیل کے حکم سے دوسری قوی دلیل کے حکم کی طرف منتقل ہونا ہے تو اس کا کوئی شخص انکار نہیں کرتا۔

اس بنا پر شوافع کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

شاہ ولی اللہ کے اختلاف کی توجیہ

حضرت شاہ ولی اللہ نے استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کیا اور اسی باب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک بھی استحسان کے آزادانہ استعمال اور اصول و ضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں یہ نکیر ہے جیسا کہ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اور اس کی تائید میں یہودیوں کی مثال اس پر دلالت کرتی ہے۔

فیختلس بعض ما ذکرنا من اسرار التشریع فیشرع للناس حسب ما عقل من المصلحۃ [2]

ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کئے ہیں ان میں سے بعض کو اچک لیا جائے پھر آزادانہ عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئے احکام مقرر کئے جائیں۔

ملی و ملکی مصالح کے پیشِ نظر بیشمار مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کو حل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مقصود ان کا حل کرنا ہے خواہ استحسان کے ذریعہ حل کئے جائیں یا اور کوئی نام دیا جائے۔ - - - - - - - - - - - -

---

[1] عبدالوہاب خلاف۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ۔

[2] ولی اللہ۔ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱۔ باب احکام الدین من التحریف

استدلال | (۳) استدلال

استدلال کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ما لیس بنص و لا اجماع و لا قیاس [1]	وہ (طریقہ استنباط) جو نص اجماع اور قیاس سے نہ ہو۔

یہ استنباط کے کسی ایک طریقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں کئی ایسے طریقے شامل ہیں جن کا تعلق نص اجماع اور قیاس (جلی و خفی) کے مذکورہ طریقوں میں کسی سے نہیں ہے فقہاء نے ان کو منضبط کرنے کے لئے چند اصطلاحیں مقرر کی ہیں۔ مثلاً۔

(ا) استصحاب حال

(ب) تلازم بین الحکمین

(ج) تعارض اشباہ

استصحاب حال | (ا) استصحاب کے معنی لغت میں مصاحبت تلاش کرنا اور اصطلاح یہ ہیں۔

هو الحكم بثبوت امر او نفيه في الزمان الحاضر او المستقبل بناء على ثبوته او عدمه في الزمان الماضي لعدم قيام الدليل على تغييره [2]	موجودہ یا آئندہ زمانہ میں کسی حکم کا ثبوت یا اسکی نفی محض اس بناء پر کہ گذشتہ زمانے میں وہ ثابت تھا یا ثابت نہ تھا جب کہ اسکی تبدیلی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو

---

[1] ابن بدران عبد القادر بن احمد۔ نزهة الخاطر شرح روضة الناظر الاصل الرابع الاستصحاب۔

دوسری تعریف یہ ہے۔

ماثبت فی الزمن الماضی فالاصل بقاءہ فی الزمن المستقبل[۲]	گزشتہ زمانہ میں جو بات ثابت ہوا سی کو اصل قرار دے کر وہی حکم دینا۔

یعنی پہلی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے جب تک کے خلاف ثبوت نہ ہو جائے اور حال و مستقبل پر محض اس لئے حکم لگایا جائے کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا اور اسکے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔ مثلاً امام شافعی رحہ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین (حاجت ضروریہ کے دونوں مقام سے) جو چیز نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیونکہ پہلے بالاتفاق وضو قائم تھا اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائے گا۔

ظاہر ہے کہ یہ طریق استدلال صرف اسی حکم میں کام دے سکتا ہے جو پہلے سے دلیل کے ذریعہ ثابت ہو اور اب اسکے زوال میں شک ہو گیا ہو۔ اسی بنا پر خوارزمیؒ نے اس کو فتویٰ کا آخری مدار قرار دیا ہے۔

وھو اخر مدار للفتوی فان المفتی اذا سئل عن حادثة یطلب حکمھا فی الکتاب ثم فی السنة ثم فی الاجماع ثم فی القیاس فان لم یجد فیاخذ من استصحاب الحال[۳]	استصحاب حال فتویٰ کا آخری مدار ہے مفتی سے جب کوئی حکم دریافت کیا جائے تو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے بالترتیب تلاش کیا جائے اگر ان سے نہ حاصل ہوسکے تو استصحاب حال سے حاصل کیا جائے۔

استصحاب حال کی پانچ شکلیں

استصحاب حال کی پانچ شکلیں ہیں۔

(۱) استصحاب اباحت۔ نفع دینے والی چیزوں میں اصل اباحت اور نقصان پہنچانے والی چیزوں میں اصل حرمت ہے یہ حکم اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک

---

[۲] الشوکانی - ارشاد الفحول البحث الثالث فی الاستصحاب [۳] ایضاً و ابن بدران۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل الاصل الرابع - استصحاب حال

کسی شے کے بارے میں اسکے خلاف دلیل نہ ہو۔

(۲) استصحاب عموم۔ عام اپنی عمومیت پر اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک اس کو خاص کرنے والی دلیل نہ ہو۔

(۳) استصحاب عقل۔ جو وصف (علت) حکم کو ثابت کرنے والا ہو وہ اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک اسکے خلاف ثبوت نہ ہو۔ جیسے ملکیت عقد سے ثابت ہے یہ اس وقت تک قائم رہے گی جب تک اس کو زائل کرنے والی بات نہ پائی جائے۔ منکوحہ عورت کی حلت نکاح سے ثابت ہے یہ اس وقت تک برقرار رہےگی جب تک اس کو ختم کرنے والی بات نہ پائی جائے۔ ان تینوں شکلوں میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۴) استصحاب اجماع۔ اگر مجتہدین کسی حکم پر متفق ہوں جو ایک حالت کے ساتھ خاص ہو۔ پھر حالت کی تبدیلی پر اس میں اختلاف ہو۔ مثلاً پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم سے نماز کی صحت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر نماز کے درمیان پانی ملنے کی صورت نکل آئے تو نماز صحیح ہو جائے گی یا وضو کر کے پھر سے نماز ادا کرنی ہوگی۔ استصحاب کا تقاضا ہے کہ نماز نہ باطل ہو کیونکہ پانی دیکھنے سے پہلے اسکی صحت پر اجماع ہے اور یہ اسی وقت تک برقرار رہے گا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ پانی کا دیکھنا اس کو باطل کرنے والا ہے۔ جمہور فقہاء (امام شافعیؒ بھی) ایسی حالت میں استصحاب سے استدلال نہیں کرتے جب تک قیاس یا اور کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو بعد کی حالت کو پہلے کی حالت کے ساتھ ملانے پر دلالت کرے کیونکہ ایک حالت پر اجماع دوسری حالت کے اجماع کے لئے لازم نہیں ہے۔

(۵) استصحاب عدم اصلی۔ اس چیز کی نفی جس کی عقل نفی کرے اور شریعت اس کو ثابت نہ کرے۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے پر قرض کا دعویٰ کیا تو اسکے ذمہ گواہ ہوں سے

ثبوت ضروری ہے اگر ثابت نہ کر سکے تو مدعی علیہ اس سے بری قرار پائے گا کیونکہ اصل قرض سے برأت ہے جب تک مدعی ثبوت نہ پیش کر دے۔

جمہور فقہار (مالکیؒ، حنبلیؒ، شافعیؒ) اس طریق سے استدلال کے قائل ہیں لیکن احناف کے نزدیک یہ حجت دافعہ ہے حجت موجبہ نہیں ہے یعنی اسکے ذریعہ موجودہ حقوق کا تحفظ ہو سکتا ہے جدید حقوق کا ثبوت نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص غائب اور مفقود الخبر (جس کا کچھ پتہ نشان نہیں ہے) جمہور فقہار اس کو تمام شرعی معاملات کے تصفیہ میں اس وقت تک زندہ سمجھیں گے جب تک اسکی موت نہ ثابت ہو جائے چنانچہ اسکی جائداد ورثار میں نہ تقسیم ہوگی اس کا کوئی مورث (جس کا یہ وارث ہے) مرجائے تو حصہ پانے سے محروم نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائداد تو اسکی تقسیم نہ ہوگی لیکن ترکہ میں اس کا حق بھی نہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ایسی حالت میں اس کو زندہ تصور کرنا موجودہ حقوق کے تحفظ (حجت دافعہ) کی حد تک صحیح ہے۔ جدید حقوق کے اثبات (حجت موجبہ) کے لئے صحیح نہیں ہے۔[1]

استصحاب حال سے نکالے ہوئے چند اصول	استصحاب حال سے فقہار نے درج ذیل اصول کی طرف رہنمائی کی ہے۔

الاصل بقاء ما کان علی ما کان حتی یثبت ما یغیرہ	اصل پہلی والی حالت کا باقی رہنا ہے جب تک اسکی تبدیلی نہ ثابت ہو۔
الاصل فی الاشیاء الاباحۃ	اشیار میں اصل اباحت ہے۔
الاصل فی الذمۃ البراءۃ من التکالیف والحقوق	ذمہ داری میں اصل تکلیف اور حقوق سے بری ہوتا ہے۔

---

[1] الغزالی المستصفی ج ۱۔ ابن بدران۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل وھبہ زحیلی الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی۔ الاستصحاب

اليقين لا يزول بالشك — یقین شک سے نہیں زائل ہوتا۔

مثلاً جس کو وضو کا یقین ہوا اور وضو ٹوٹنے میں شک ہے تو وضو کے باقی رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ جس شخص نے سحری کھائی اور صبح صادق ہونے میں شک ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔ جس نے افطار کر لیا اور غروب ہونے میں شک ہے تو اس کا روزہ نہ ہوگا۔

تلازم بین الحکمین — (ب) تلازم بین الحکمین دو حکموں کے درمیان ایک دوسرے کے لئے لازم ہونے کا تعلق یعنی اس تعلق کی بنا پر کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے سے متعلق کرنا۔ فقہاء کے نزدیک اسکی چار شکلیں ہیں۔

(۱) یہ تعلق دو مثبت جملوں میں ہو اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان مساوات کی نسبت ہو اور دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہوں۔ مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دے سکتا ہے وہ ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(۲) یہ تعلق دو منفی جملوں میں ہو جیسے تیمم نیت کے بغیر جائز نہیں ہے اس لئے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ تیمم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام بنتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تیمم میں نیت فرض ہے جب کہ وضو میں فرض نہیں ہے۔

(۳) پہلا مثبت اور دوسرا منفی جملے میں ہو مثلاً یہ طریق استدلال کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتی۔

(۴) پہلا منفی اور دوسرا مثبت جملے میں ہو۔ جیسے یہ طریقہ کہ جو بات جائز نہیں وہ ممنوع ہے[1]۔ مالکی اور شافعی فقہاء نے اس سے زیادہ کام لیا ہے۔ احناف نے اس سے زیادہ کام نہیں لیا۔

---

[1] قاضی محمد بن علی بن محمد شوکانی۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول الفصل السابع فی الاستدلال۔

تعارض اشباہ | (ج) تعارض اشباہ۔ ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہو۔ تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ اس کو کس کے ساتھ شامل کیا جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے۔ مثلاً ہاتھ کہنیوں تک دھونے کا مسئلہ ہے۔ امام زفرؒ کہتے ہیں کہ بعض غایتیں (انتہا) منتہا (جس کی غایت بیان کی جائے) میں داخل ہوتی ہیں جیسے قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہ (اول سے آخر تک میں نے کتاب پڑھی) ظاہر ہے کہ آخری حصہ بھی پڑھنے میں داخل ہے۔ اور بعض غایتیں منتہا میں نہیں داخل ہوتی ہیں جیسے۔

ثم اتموا الصیام الی اللیل[1] روزہ رات تک پورا کرو۔

یہاں رات روزہ کی حد میں داخل نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں کی موجودگی میں وایدیکم الی المرافق[2] (اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ) میں شبہ ہو گیا کہ کہنیوں کو دھونے میں شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے اور شبہ سے چونکہ کوئی بات نہیں ثابت ہوتی اس بنا پر کہنیاں دھونے میں نہ شامل ہوں گی جیسا کہ بعض لوگوں نے امام زفرؒ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اس طریق استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک کہنیاں دھونا ضروری ہے اسکے بغیر وضو نہ ہوگا۔

استدلال کے چند اور طریقے | استدلال کے تحت فقہاء نے استنباط کے اور کئی طریقے ذکر کئے ہیں جو زیادہ رائج نہیں ہیں۔ مثلاً (۱) کسی علت کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔

یعنی انتہائی تلاش کے باوجود علت (دلیل) نہ ملنا اسکے نہ ہونے کا رجحان پیدا

---

[1] البقرہ ع ۲۳ [2] المائدہ ع ۲

کرتا اور یہ رجحان عدم حکم کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ عدم دلیل (دلیل نہ ہونا) عدم حکم (حکم نہ ہونا) کے لئے لازم ہے ایسی صورت میں حکم دینا غلبہ ظن کی خلاف ورزی ہے جب کہ یقین نہ ہونے کی صورت میں غلبہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ استدلال حجت نہیں ہے بعض فقہاء اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

(۲) غیر مستقل علت سے استدلال۔

یعنی علت اگرچہ مستقل نہ ہو کسی وصف فارق (فرق کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے۔ جیسے شوافع مخصوص مقام پر ہاتھ لگنے کو ناقض (توڑنے والا) وضو بتاتے اور اس کو ایسی حالت پر قیاس کرتے ہیں جب کہ انسان ضرورت سے فراغت کر رہا ہو ظاہر ہے کہ دونوں حالتوں میں کافی فرق ہے جس کی بنا پر احناف اس استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔

(۳) بطریق استقرار حکم ثابت کرنا۔

یعنی تتبع اور تلاش کے بعد کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بنا پر کہ وہ حکم تمام جزئیات میں ثابت ہے یا بعض جزئیات میں ثابت ہے۔ اول کو استقرار تام اور ثانی کو استقرار ناقص کہتے ہیں۔ مثلاً شوافع کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے کیونکہ سواری پر ادا ہو سکتی ہے اور تتبع و تلاش کے بعد یہ بات ثابت ہے کہ جو نماز سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہ ہو گی۔ شوافع کے علاوہ بعض احناف نے بھی اس استدلال کو تسلیم کیا ہے اگرچہ دوسرے ثبوت کی بنا پر وتر ان کے نزدیک واجب ہے۔

استدلال کے تحت اور بھی طریقے ہیں جن کو طوالت کے خیال سے نہیں ذکر کیا جاتا ہے[1]

---

[1] الغزالی۔ منہاج الاصول الکتاب الخامس۔ عبد العلی بن نظام الدین انصاری فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بحث قیاس ص ۲۰۶

استنباطی طریقوں میں ترجیح کے اسباب

اجتہاد استنباطی کی مذکورہ تشریح کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ استنباطی طریقوں میں ٹکراؤ کے وقت ترجیح کے اسباب ذکر کر دیئے جائیں۔

استنباط کے مذکورہ طریقوں میں کسی ایک طریقہ (قیاس۔ استحسان اور استدلال) سے کوئی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اس میں دشواری نہیں پیش آتی لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ استنباط کے ایک طریقہ سے کوئی حکم ثابت ہوتا اور دوسرے طریقے سے اس کا خلاف حکم ثابت ہوتا ہے تو اس میں ٹکراؤ کی صورت پیدا ہوتی اور سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طریقہ پر عمل کر کے کیا حکم ثابت کیا جائے۔ ایسی صورت کے لئے فقہاء نے تعادل و ترجیح کی دو اصطلاحیں مقرر کی ہیں۔

(۱) تعادل۔ استنباط کے دونوں طریقے برابر درجے کے ہوں اور ان میں ایک دوسرے کو کسی حیثیت سے ترجیح نہ حاصل ہو سکے۔

(۲) ترجیح۔ استنباط کے دونوں طریقوں میں ایک کی دوسرے پر ترجیح ثابت ہو جائے۔

ٹکراؤ کی صورت میں ترجیح کے اسباب یہ ہیں۔

قوت اثر

(۱) قوت اثر۔ استنباط کے دونوں طریقوں میں غور کیا جائے گا کہ اثر کے لحاظ سے کس کی دلیل قوی ہے جس کی قوی ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس اور استحسان میں ٹکراؤ ہو تو جس کی دلیل قوی ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی۔

قوت ثبات

(۲) قوت ثبات۔ جو وصف علت (دلیل) بن رہا ہے حکم پر اسکے ثبوت اور لزوم کی قوت کو دیکھا جائے گا۔ مثلاً رمضان کے روزہ کی نیت میں رمضان کے متعین کرنے کا مسئلہ ہے۔ اللہ کی جانب سے چونکہ اس کا محل متعین ہے اس

بنا پر نیت میں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وصف زیادہ ثابت ہے بہ نسبت فرضیت کے کیونکہ جن جن صورتوں میں بھی تعین پایا جاتا ہے مثلاً امانت۔ غصب (چھینا ہوا مال) بیچی ہوئی چیز وغیرہ ان سب میں نیت کے بغیر ذمہ داری سے سبکدوشی ہو جاتی ہے۔ شوافع کے نزدیک نیت میں رمضان کا تعین ضروری ہے کیونکہ روزہ فرض ہے اور وصف فرضیت کی وجہ سے وہ قضا پر قیاس کرتے ہیں جس طرح قضا میں تعین ضروری ہے اسی طرح ادا میں بھی ضروری ہے۔

کثرۃ اصول (۳) کثرۃ اصول۔ ایک قیاس کا ایک مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا گیا ہو) اور دوسرے کے دو ہوں یا کئی ہوں تو دوسرے کو ترجیح دی جائے گی مثلاً سر کے مسح میں تثلیث (تین مرتبہ مسح) مسنون نہیں ہے کیونکہ اس کو جس پر قیاس کیا گیا ہے وہ موزہ پر مسح، جبیرہ (وہ پلاسٹر جو ہڈی درست کرنے کے لئے باندھا جاتا ہے) پر مسح اور تیمم ہیں۔ ان میں کسی میں بھی تین مرتبہ نہیں ہے۔ شوافع تین مرتبہ مسح کے قائل ہیں اور اس کو دھونے پر قیاس کرتے ہیں جس طرح دھونے میں تین مرتبہ ہے۔ مسح میں بھی ہے۔

عدم عدم کے وقت (۴) عدم عدم کے وقت۔ دو قیاس ایسے ہوں کہ ایک میں علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ اس قیاس کو اس قیاس پر ترجیح ہوگی جس میں صرف وجود کا لحاظ ہو کہ علت پائی جائے تو حکم پایا جائے عدم کا لحاظ نہ ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ مثلاً مذکورہ صورت کہ مسح میں تکرار مسنون نہیں ہے۔ کیونکہ جس جگہ مسح نہیں ہوتا (چہرہ وغیرہ) وہاں تکرار مسنون ہے۔ شوافع کے نزدیک تکرار مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہے۔ لیکن اس کو اس طرح نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں ہے۔ کیونکہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ رکن نہیں ہیں لیکن ان میں

تکرار مستحسن ہے۔

ترجیح بالذات (۵) ترجیح بالذات ۔ ترجیح کی دو قسموں میں جب ٹکراؤ ہو تو بالذات کو بالوصف پر ترجیح حاصل ہوگی اسکی صورت یہ ہے کہ کسی نے بکری کا چھین لی اور اس کو ذبح کرکے پکایا تو حق بکری سے ختم ہو جائے گا ۔ اور چھیننے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔ اگر اصل بکری کو دیکھا جائے تو وہ مالک کی ہے ۔ مناسب ہے کہ مالک اس کو لے لے اور نقصان غاصب (چھیننے والے سے) وصول کرے اور اگر اس پر نظر کی جائے کہ پکانا اور بھوننا غاصب کے فعل ہیں ۔ تو اس کا تقاضا ہے کہ بکری غاصب کے پاس رہے اور وہ اسکی قیمت ادا کردے ۔ دوسری جانب کو اس بنا پر ترجیح ہوگی کہ پکانے کا فعل بکری کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ پکی ہوئی موجود ہے اس طرح غاصب (چھیننے والے) کا فعل بمنزلہ ذات ہو گیا بخلاف مالک کے حق کے کہ اب وہ بکری کے ساتھ صرف اس وجہ سے قائم ہے کہ وہ پہلے مالک تھا لیکن چونکہ بکری کا نام بدل گیا ۔ منافع بدل گئے اس بنا پر گویا اسکی حقیقت بدل گئی اور بکری کی ذات بمنزلہ وصف بن گئی ۔ شافعی اس ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے اور مالک کا حق بکری کی ذات کے ساتھ ہر صورت میں قائم مانتے ہیں۔

ترجیح غلبۂ اشباہ (۶) ترجیح غلبۂ اشباہ ۔ ایک کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں ہیں اور دوسرے کے ساتھ مشابہت کی ایک وجہ ہے تو کئی وجہ والی مشابہت کو ترجیح ہوگی ۔ مثلاً بھائی کو باپ اور بیٹے دونوں کے ساتھ اس بات میں مشابہت ہے کہ جس طرح وہ دونوں محرم ہیں یہ بھی ہے لیکن چچا کے بیٹے (چچیرے بھائی) کے ساتھ کئی حکم میں مشابہت ہے چنانچہ ۔

(۱) زکوٰۃ جس طرح چچیرے بھائی کو دینا جائز ہے سگے بھائی کو بھی دینا جائز ہے۔

(۲) کسی شخص کی بہو (بیٹے کی بیوی) کا نکاح جدائی کے بعد جس طرح چچیرے بھائی

سے جائز ہے۔ سگے بھائی سے بھی جائز ہے۔

(۳) شہادت جس طرح چچیرے بھائی کی مقبول ہے۔ اسی طرح سگے بھائی کی مقبول ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر شوافع کے نزدیک چچیرے بھائی کے ساتھ شامل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ چنانچہ جب ایک بھائی اپنے بھائی کا (غلامی کی صورت میں) مالک بنا تو اس کو آزاد نہ ہونا چاہیئے۔ جس طرح چچیرا بھائی اگر مالک ہوا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس صورت میں اگر باپ اور بیٹے کے ساتھ مشابہت کو ترجیح ہوتی تو بھائی کی آزادی کا حکم دیا جاتا کیونکہ یہ دونوں جب مالک ہوتے ہیں تو آزادی کا حکم دیا جاتا ہے۔ احناف اس وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے وہ اسکو ترجیحات فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔

ترجیح بالعموم

(۷) ترجیح بالعموم۔ جب کئی وصف علت بن سکتے ہوں تو اس وصف کے علت بنانے کو ترجیح دی جائے گی جن میں عمومیت زیادہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً سود کی علت شوافع کے نزدیک طعم (کھانے کی چیز ہونا) ہے۔ ان کے نزدیک طعم زیادہ عام ہے کیونکہ یہ تھوڑی بہت جتنی چیز ہو سب کو شامل ہے۔ بخلاف قدر و جنس کے (یہ احناف کے نزدیک سود کی علت ہے) کہ وہ اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل (ناپ) کی مقدار ہو۔ اس سے کم کو شامل نہ ہوگا۔

ترجیح بقلۃ الاوصاف

(۸) ترجیح بقلۃ الاوصاف۔ کئی وصف علت بن سکنے کی صورت میں اس وصف کو علت بنائیں گے جو آسانی کے ساتھ منضبط ہو سکے۔ مثلاً سود کی علت میں طعم یا ثمنیت (قیمت والی ہونا) کو اس بنا پر ترجیح حاصل ہو گی وہ قدر اور جنس کے مقابلہ میں کم اوصاف والے ہیں اور ان کا انضباط آسان ہے احناف ان دونوں وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے ہیں بلکہ ترجیحات فاسدہ میں ان کو شمار کرتے ہیں۔

ان اصول وضوابط کا تعلق اجتہاد استنباطی یا استنباط کے مذکورہ طریقوں سے ہے۔ قرآن وحدیث یا اجماعی فیصلوں سے نہیں ہے۔

مسلک کو مضبوط کرنے کے چند طریقے } اجتہاد استنباطی میں اپنے اپنے مسلک و موقف کو مضبوط کرنے کے لئے فقہاء درج ذیل طریقے اختیار کرتے ہیں۔

(۱) علت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علت پیش کرتے اور اسکے ذریعہ تائید و تقویت حاصل کرتے ہیں۔

(۲) کسی علت سے جو دوسرا حکم ثابت ہے اس کو نظیر میں پیش کر کے اس حکم کے ثبوت کو تقویت پہنچاتے اور علت کو برمحل قرار دیتے ہیں۔

(۳) دوسری علت اور دوسرے حکم کو نظیر میں پیش کر کے علت اور حکم دونوں کی تائید حاصل کرتے ہیں۔

(۴) حکم کو ثابت کرنے کے لئے ایک علت چھوڑ کر دوسری علت پیش کرتے ہیں اس صورت میں پہلی علت کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت مقصود ہوتا ہے۔ بعض فقہاء اس چوتھی صورت کو جائز نہیں سمجھتے ہیں۔[۱]

۱۔ شیخ احمد ملا جیون نورالانوار مبحث الاجتہاد و کتاب التحقیق شرح حسامی

اجتہاد استصلاحی

اجتہاد استصلاحی (جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ وضع کیا جاتا اور اس سے مسائل کا حل نکالا جاتا ہے) کی تفصیل یہ ہے۔

استصلاح کے لغوی معنی استصلاح کے لغوی معنی مصلحت طلب کرنا ہے۔ شریعت میں امر و نہی کا پیمانہ مصلحت ہے کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس میں طلب مصلحت نہ ہو خواہ براہِ راست یا دفع مضرت کے ذریعہ ہو۔ کرنے کے حکم میں براہ راست مصلحت حاصل کی جاتی اور ممانعت میں دفع مضرت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

امر و نہی کا پیمانہ بننے والی مصلحت شریعت میں جو مصلحت امر و نہی کا پیمانہ بنتی ہے اس کی تعریف یہ ہے۔

اما المصلحة فهي عبارة في الاصل عن جلب منفعة او دفع مضرة ولسنا نعني ذلك لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو ان يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه

اصل مصلحت نفع حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا ہے لیکن اس جگہ وہ نفع حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا ———

مراد ہے جس سے شریعت کے مقصد کی حفاظت ہو۔ شریعت کا مقصد جان، مال، نسل، عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ جس سے بھی ان پانچوں کی حفاظت ہوگی وہ مصلحت ہے اور جس سے ان کی حفاظت نہ ہوگی وہ مضرت ہے

الا صول فھو مفسدۃ و دفعہ مصلحۃ[1] اس کو دور کرنا مصلحت ہے۔

شریعت نے جس قدر بھی احکام و قوانین مقرر کئے ہیں خواہ ان کا تعلق کرنے سے ہے یا نہ کرنے سے ہے ان سب کا مقصد جان مال نسل عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ ان کی حفاظت پر جو حکم مبنی ہوگا وہ مصلحت پر مبنی سمجھا جائے گا اور جو اسکے خلاف ہوگا وہ مصلحت کے خلاف ہوگا اور شرعی حکم بننے کے لائق نہ ہوگا۔ یہ مصلحت کبھی ہماری سمجھ میں آتی ہے اور کبھی نہیں آتی۔ لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر حکم میں یقیناً کوئی نہ کوئی مصلحت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا۔

اجتہاد استنباطی کی عمارت مصلحت معتبرہ پر قائم ہے | اجتہاد استنباطی کی پوری عمارت مصلحت پر قائم ہے جس کی منضبط شکل علت ہے اگر یہ نہ ہو تو اجتہاد استنباطی کا دروازہ بند ہو جائے اور شرعی احکام و قوانین پر جمود طاری ہو جائے۔ فقہاء نے مصلحت کی دو قسمیں کی ہیں۔

(۱) مصلحت معتبرہ جو اجتہادِ استنباطی کی بنیاد بنتی ہے۔

(۲) مصلحت مرسلہ جو اجتہادِ استصلاحی کی بنیاد بنتی ہے۔

مصلحت معتبرہ کی فقہی تعریف | (۱) مصلحت معتبرہ کی آسان فقہی تعریف یہ ہے۔

ما دل دلیل معین علیٰ رعایتھا و اعتبار ھا فی نظر الشارع[2] | جس کی رعایت اور جسکے اعتبار کرنے پر شارع کی طرف سے کوئی متعین دلیل قائم ہو۔

---

[1] محمد بن ابو حامد الغزالی۔ المستصفیٰ جزء ثانی ۲۸۶ ۔ د معروف دوالیبی المدخل الیٰ علم اصول الفقہ الباب الثامن الخلاف فی الاستصلاح۔

[2] محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء الاستصلاح۔ استاذ علی خفیف۔

یعنی مذکورہ پانچ امور کی حفاظت جس مصلحت سے ہو اور جس کو حاصل کرنے کے لئے احکام و قوانین مقرر ہوں وہ مصلحت معتبرہ ہے۔ احکام و قوانین مقرر ہونا خود اس کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔ اجتہاد استنباطی میں انتہائی غور و خوض کے بعد پہلے یہ مصلحت نکالی جاتی پھر منضبط کر کے علت کی تشکیل دی جاتی اسکے بعد انھیں احکام قوانین پر قیاس کر کے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے۔

مصلحت معتبرہ کے تین درجے — اس مصلحت کے تین درجے اور مرتبے ہیں۔

(۱) مصلحت ضروریہ

(۲) مصلحت حاجیہ اور

(۳) مصلحت تحسینیہ

ہر ایک کی تعریف و متعلقہ احکام و قوانین (جن سے مصلحت نکالی جاتی ہے) یہ ہیں۔

ضروریہ اور متعلقہ احکام | (۱) ضروریہ۔ وہ مصلحت ہے جس کو حاصل کئے بغیر ان پانچوں امور کی حفاظت و بقا نہ ہو سکتی ہو۔ مثلاً جان کی حفاظت و بقا کے لئے کھانے پینے لباس اور دیگر ضروریات زندگی سے متعلق احکام و قوانین مقرر ہیں۔ قصاص دیت (خون کی قیمت) اور قسامہ (اجتماعی جرانہ) وغیرہ کا تعلق بھی اسی سے ہے۔ مال کی حفاظت و بقا کے لئے باہمی تبادلہ مال کی منتقلی۔ خرید و فروخت، ہبہ عاریت وراثت۔ نیز چوری ڈاکہ زنی اور غصب سے متعلق احکام و قوانین مقرر ہیں۔ ظاہری کے علاوہ باطنی حفاظت و بقا کے لئے احکام و قوانین ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ، صدقات، انفاق عشر وغیرہ۔

نسل کی حفاظت و بقا کے لئے نکاح، طلاق، خلع، عدت، نسب وغیرہ سے متعلق احکام و قوانین مقرر ہیں۔ اخلاقی و قانونی ضابطے جن کا تعلق عفت و عصمت سے ہے نیز فواحش و بدکاری سے روک تھام حدود و تعزیرات وغیرہ کا تعلق اسی سے ہے۔

عقل کی حفاظت وبقا کے لئے نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں۔ برائیوں اور بدعادتوں سے بچنے کی تاکید تعلیم وتربیت پر زور کہ جس سے عقل کی فطری صلاحیتیں بیدار ہوں اور اچھائیوں نیز اچھی عادتوں کے ذریعہ ان میں جلا پیدا ہوتی رہے۔

دین کی حفاظت وبقا کے لئے عبادات امر بالمعروف، نہی عن المنکر کی تاکید، ہجرت، نصرت جہاد اور تعلیم وتربیت سے متعلق احکام وقوانین ہیں۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام

ان کے علاوہ اور بھی احکام وقوانین ہیں جو ان کو قوت بخشتے اور درجۂ کمال تک پہنچاتے ہیں۔ ان کو مکملات (تکمیل کرنے والے) کہا جاتا ہے۔ مثلاً جان کی حفاظت وبقا سے متعلق قصاص میں برابری کی قید حق اور محنت میں عدل وانصاف وغیرہ۔ حفاظت مال سے متعلق قرض، امانت، تاوان اور برابر سرابر کی ادائیگی کے احکام، حفاظت نسل سے متعلق شہوت کو برانگیختہ کرنے والی تمام چیزوں پر پابندی کے احکام جن میں لباس وضع قطع چال ڈھال جو حسن وجمال کے نظارہ کو دعوت دینے والے ہوں سب شامل ہیں حفاظت عقل سے متعلق نشہ آور چیزوں کی تھوڑی مقدار پر بھی پابندی اور تعلیم وتربیت کے وہ طریقے جو فطری صلاحیتوں کی خودکشی کرنے والے ہوں۔ حفاظت دین کے سلسلے میں شعائر دین کی حفاظت سے متعلق احکام ہیں کہ دین کا اصلی حالت میں قیام وبقا بڑی حد تک ان پر موقوف ہے۔ حکومت وسیاست کے قوانین سب کو قوت بخشنے والے اور درجۂ کمال تک پہنچانے والے ہیں اس لئے وہ بھی اسی میں شامل ہوں گے۔

حاجیہ اور متعلقہ احکام

(ب) حاجیہ وہ مصلحت ہے جن پر اگرچہ زندگی کی حفاظت وبقا موقوف نہیں ہے لیکن ان کے ذریعہ زندگی میں صحت وتوانائی پیدا ہوتی، مضرت کا دفعیہ ہوتا اور مشقتوں وکلفتوں سے نجات ملتی ہے۔ مثلاً عبادات میں تخفیف وسہولت کے

اسباب (مرض اور سفر وغیرہ) سے متعلق احکام و قوانین عادات میں تکرار و تصریحات سے متعلق ہدایتیں، جنایات میں تاوان (جو اہل پیشہ سے وصول کیا جاتا ہے) اور تعویض نقصان کے سلسلے کے وہ تمام احکام جو صاحب حق کو اس کا حق دلانے کے لئے" یا بطور تعزیر مقرر ہیں۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام ان کو بھی قوت پہنچانے اور درجۂ کمال تک پہونچانے والے احکام و قوانین ہیں۔ مثلاً شادی بیاہ میں مساوات اور مہر مثل کے مسائل۔ شہادت رہن وغیرہ کے احکام سفر اور مرض کی بعض مخصوص حالت میں جمع بین الصلوٰتین (دو نمازوں کو جمع کرنا) کی اجازت اور نماز خوف وغیرہ۔

تحسینیہ اور متعلقہ احکام ج۔ تحسینیہ۔ وہ مصلحت ہے جس سے زندگی مزین و مہذب بنتی اخلاق کی بلندی حاصل ہوتی اور جس کی رعایت کے بغیر انسان شرعی لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بدتہذیب کہلاتا ہے۔ مثلاً عمدہ اخلاق تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی و معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن برقرار رکھنے کے احکام، نفلی نماز و روزہ اور صدقہ و خیرات۔ عفو و درگذر اور لین دین میں سہولت و نرمی، نجاست دور کرنے اور طہارت حاصل کرنے ستر چھپانے کے احکام، لباس میں زیب و زینت کھانے پینے رہنے سہنے میں نفاست و خوش اسلوبی وغیرہ۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام ان کو بھی قوت پہنچانے اور درجۂ کمال تک پہنچانے والے احکام و قوانین ہیں۔ مثلاً مستحبات کے درجہ کی تمام باتیں لغو کام اور لغو باتوں سے بھی پرہیز۔ صدقہ خیرات، عقیقہ اور قربانی میں عمدگی کا لحاظ۔

یہ تینوں قسم کی مصلحتیں متعلقہ احکام و قوانین کی روح اور تہ تک پہونچنے سے حاصل ہوتی ہیں جن کے بغیر قیاس و استنباط کا دروازہ نہیں کھلتا۔ تفصیل کے لئے راقم کی کتاب "مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر" دیکھنا چاہیے۔ اس میں ان احکام کی نشاندہی

بھی کی گئی ہے جن میں اس وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

مصلحت کو استعمال کرنے کے چند اصول و ضوابط } فقہاء نے ان تینوں مصلحتوں کے استعمال کے لئے کچھ اصول و ضوابط مقرر کئے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے ورنہ قیاس واستنباط میں توازن برقرار نہ رہ سکے گا۔ مثلاً

(۱) مصلحت ضروریہ اصل ہے اور حاجیہ و تحسینیہ بڑی حد تک اسکی فرع ہیں اگر ضروریہ فوت ہو جائے تو یہ دونوں بھی اپنی حالت پر نہ باقی رہ سکیں گی۔ اس بنا پر ان کے درمیان اور ان سے متعلقہ احکام و قوانین کے درمیان ترتیب قائم رکھنا ضروری ہے۔

(۲) مصلحت و مضرت کا فیصلہ کرنے میں غلبہ کا اعتبار ہوگا اور اسی کو بنیاد بنا کر کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

(۳) مصلحت و مضرت کے اعتبار سے دنیوی اور اخروی زندگیاں پیش نظر ہونی چاہئیں ان میں کسی ایک کی رعایت اتنی نہ ہو کہ دوسرے کی مصلحت بالکل فوت ہو جائے یا اس میں فساد واقع ہو۔

(۴) مصلحت اور مضرت کے ٹکراؤ کی صورت میں جب کہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جا سکے تو مضرت کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۵) یہ مصلحتیں کلیات کی شکل میں ہیں اگر بعض جزئیات ان سے نکل جائیں تو کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی جو کلیات بطور استقراء (تتبع و تلاش سے) وضع کی جاتی ہیں ان سب کی تقریباً یہی حیثیت ہوتی ہے۔ یہ نکلنے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصلحت کی بنا پر کلیات میں داخل نہیں ہوتی یا عارضی سبب سے نکل جاتی ہیں اور وہ سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ حتی الامکان جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ مصلحت نہ فوت ہونے پائے۔

مصلحت مرسلہ کی فقہی تعریف (۲) مصلحت مرسلہ کی آسان فقہی تعریف یہ ہے۔

مالم یقم دلیل معین علی اعتبارہ او الغائہ وھی التی سکت عنھا الشارع ولم یرتب علی وفقھا حکمھا ولیس لھا اصل معین تقاس علیہ[1]

جس کے اعتبار کرنے یا لغو قرار دینے پر کوئی متعین دلیل نہ قائم ہو یعنی شارع اس سے خاموش ہو نہ اس کی موافقت پر کوئی حکم مرتب ہوا ور نہ اس کے لئے کوئی متعین اصل ہو کہ اس پر قیاس کیا جا سکے۔

"مرسلہ" اس بنا پر کہتے ہیں کہ شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے نہ اعتبار کے ساتھ اس کو مقید کیا اور نہ لغو کے ساتھ اس کو مقید کیا اگر اعتبار کے ساتھ مقید ہے تو اس کا تعلق اجتہاد استنباطی سے ہے اور لغو کے ساتھ مقید ہے تو وہ باطل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار کی مثالیں مصلحت معتبرہ میں گذر چکی ہیں۔ لغو کی مثال جیسے کوئی شخص رمضان میں اپنی بیوی سے قربت کرے تو اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا یا لگاتار ساٹھ روزے رکھنا ہے۔ روزہ میں چونکہ مشقت زیادہ ہوتی ہے اور دوبارہ فعل کے ارتکاب کا امکان کم ہوتا ہے۔ اس بنا پر کوئی مفتی اس مصلحت کو مقدم رکھ کر پہلے ہی مرحلہ میں ساٹھ روزہ کا فتوی دے حالانکہ یہ مصلحت غلام کی آزادی اور مسکینوں کو کھانا کھلانے کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی ہے شریعت نے اس مصلحت کو مقدم کیا ہے جس میں دوسروں کا نفع ہو اور مقابلہ میں اس مصلحت کو لغو قرار دیا ہے جس میں ذاتی نفع ہو۔ اور اگر ایسی صورت ہو کہ دوسروں کے نفع کی بات نہ بن سکتی ہو تو ذاتی نفع کا لحاظ ہوگا اور پہلے ہی مرحلہ میں روزہ کا حکم دیا جائے گا۔ یا بھائی بہن چونکہ خونی رشتہ میں برابر ہیں اس لئے باپ کی میراث

---

[1] علی خفیف۔ محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء الاستصلاح او المصالح المرسلہ۔

دونوں میں برابر تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے شریعت نے جس مصلحت کا لحاظ کر کے دونوں کے حصہ میں فرق کیا ہے۔ اسکے مقابلہ میں خونی رشتہ کی مصلحت لغو قرار پائے گی وہ مصلحت بہن کے مقابلہ میں بھائی کی زیادہ ذمہ داری ہے پھر اپنے گھر میں بہن مستقل حصہ کی مالک بنتی ہے جس کا بھائی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اجتہاد استصلاحی کی عمارت مصلحت مرسلہ پر قائم ہے	اجتہاد استصلاحی کی پوری عمارت مصلحت مرسلہ پر قائم ہے جسکی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ترتیب الحکم الشرعی علی المصلحۃ المرسلۃ بحیث یحققھا علی الوجہ المطلوب لہ

حکم شرعی کو مصلحت مرسلہ پر اس حیثیت سے مرتب کرنا ہے کہ حکم مصلحت کو مطلوبہ طریقہ پر ثابت کرے۔

استصلاح کی۔۔۔۔۔ زیادہ واضح تعریف یہ ہے۔

بناء الاحکام الفقھیۃ علی مقتضی المصالح المرسلۃ ای المصالح التی لم یقبن اعتبارھا بورود نص خاص بعینھا وانما العمدۃ فی اعتبارھا ما جاء فی الشریعۃ من اصول عامۃ وقواعد کلیۃ من شانھا ان تعتبر المصالح وان تحیھا بصورۃ مرسلۃ ای مطلقۃ غیر مقیدۃ بنص خاص ۲

فقہی احکام کی بنیاد مصالح مرسلہ کی موافقت پر قائم کرنا یعنی ان مصلحتوں پر قائم کرنا جن کے اعتبار کے لئے قرآن وحدیث میں کوئی متعین حکم (خاص نص) نہیں ہے۔ لیکن شریعت میں کچھ عام اصول اور کلی قواعد ایسے موجود ہیں جو مطلق صورت میں ان مصلحتوں کا اعتبار کرتے اور ان کی حفاظت کرتے ہیں۔

---

۱ محمد سعید رمضان بوطی۔ ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیہ موقف العلماء من الاستصلاح

۲ معروف دوالیبی المدخل الی علم اصول الفقہ الباب الثامن الخلاف فی الاستصلاح

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ مصلحت مرسلہ سے مراد ایسی مصلحت نہیں ہے کہ جس کی طرف شریعت نے توجہ نہ دی ہو بلکہ ایسی مصلحت ہے کہ متعین شکل میں اگرچہ توجہ نہ ظاہر ہوتی ہو لیکن مطلق شکل میں پوری توجہ موجود ہو۔

اجتہاد استنباطی و استصلاحی کے درمیان فرق	اس وضاحت کے بعد اجتہاد استنباطی (قیاس و استحسان) اور اجتہاد استصلاحی میں بس اس قدر

فرق رہتا ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر (جلی یا خفی) پہلے سے موجود ہوتی ہے اور استصلاحی میں یہ نظیر متعین شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے کچھ اصول و قواعد ہوتے ہیں۔ جن پر اسکی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔

چند عام اصول و قواعد جن پر استصلاح کی بنیاد ہے	عام اصول و قواعد جن پر استصلاح کی بنیاد قائم ہوتی ہے اس قسم کے ہیں مثلاً عدل و احسان۔

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان[۱] بیشک اللہ احسان و عدل کا حکم دیتا ہے۔

عدل و احسان کے دو لفظ نہایت وسیع ہیں چنانچہ اس آیت کے بارے میں ہے۔

اجمع آیۃ فی القرآن للحث علی المصالح کلھا والزجر عن المفاسد باسرھا[۲] — یہ آیت تمام مصالح کے حصول اور مفاسد وغیرہ پر ابھارنے کے لیے سب سے زیادہ جامع ہے۔

وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین[۳] — اے پیغمبر ہم نے آپ کو محض اس لئے بھیجا تاکہ رحمت عامہ کا ظہور ہو۔

اس آیت کے ضمن میں ہے۔

ومن الرحمۃ الاذن لھم علی لسان صلی اللہ علیہ وسلم فی جلب المصالح — اور رحمت یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے مصالح کے

۱۔ نحل ع ۱۳ ۲۔ محمد مصطفیٰ شلبی تعلیل الاحکام ۳۔ الانبیاء ع ۷

ودفع المفاسد عنهم ومعلوم	حصول اور مفاسد کے دفعیہ کی اجازت دی گئی
ان للناس مصالح يتجدد	یہ معلوم ہے کہ زمانہ کے بدلنے سے نئے نئے مصالح
بتجدد الايام فلو وقف	پیدا ہوتے رہتے ہیں ایسی حالت میں اگر
الاعتبار على المنصوص فقط	منصوص ہی (قرآن وحدیث میں صراحۃً ذکر کیا ہوئی)
لوقع الناس في الحرج الشديد	کا اعتبار کیا گیا تو لوگ سخت قسم کے حرج میں مبتلا
وهم مناف للرحمة [1]	ہو جائیں گے اور رحمت کے منافی بات لازم آ گئی۔

جملہ فلاح و بہبود کے امور۔

وتعاونوا على البر والتقوى ولا	نیکی اور بھلائی میں ایک دوسرے کی مدد کرو
تعاونوا على الاثم والعدوان [2]	گناہ اور برائی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔

امانت کی ادائیگی۔

ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات	بے شک اللہ تمھیں اس بات کا حکم دیتا ہے
الى اهلها [3]	کہ امانتوں کو ان کے اہل تک پہونچاؤ۔

آیت میں امانت کا مفہوم عام ہے جو ہر قسم کی ذمہ داری کو شامل ہے خواہ اس کا تعلق اللہ کے حق یا بندوں کے حق سے ہو۔

حقوق میں مساوات۔

يا ايها الناس انا خلقنكم	اے لوگو: ہم نے تم کو ایک مرد اور عورت سے
من ذكر وانثى وجعلنكم شعوبا	پیدا کیا اور ہم نے تمھاری ذاتیں اور قبیلے اس
وقبائل لتعارفوا [4]	لئے بنائے تاکہ ایک دوسرے کی پہچان ہو۔

رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

---

[1] تعلیل الاحکام ص ۲۸۸ [2] المائدہ ع ۱ [3] نساء ع ۸
[4] الحجرات ع ۲

الناس بنو آدم وآدم خلق من تراب ؎۱ — سب لوگ آدمؑ کی اولاد ہیں اور آدمؑ مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں۔

الناس کلھم اخوۃ ؎۲ — سب انسان بھائی ہیں۔

استحقاق واستفادہ میں مساوات۔

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ؎۳ — اللہ وہ ہے جس نے تم سب کے لئے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں۔

و جعلنا لکم فیھا معایش ومن لستم لہ برازقین ؎۴ — تم سب کے لئے ہم نے زمین میں زندگی کے سازوسامان (وسائل وذرائع) بنائے اور ان کے لئے بھی جن کو تم روزی نہیں دیتے ہو

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الخلق کلھم عیال اللہ فاحب الخلق الی اللہ من احسن لعیالہ ؎۵ — تمام مخلوق اللہ کی عیال ہے اللہ کو زیادہ محبوب وہ شخص ہے جو اسکی عیال کو زیادہ نفع پہونچانے والا ہو۔

مال و دولت کی منصفانہ تقسیم:

کی لا یکون دولۃً بین الاغنیاء منکم ؎۶ — تاکہ دولت تم میں مال داروں ہی کے درمیان سمٹ کر نہ رہ جائے۔

ایک حدیث قدسی میں رسول اللہ نے فرمایا۔

عمروا بلادی فعاش فیھا عبادی ؎۷ — میرے ملک کو آباد کرو تاکہ میرے بندے اس میں خوش حال زندگی بسر کریں۔

؎۱۔ طبری ؎۲ مسلم وابوداؤد ؎۳ البقرہ ع ۳ ؎۴ حجر ع ۲
؎۵ مشکوٰۃ باب فی الشفقۃ علی الخلق ؎۶ حشر ع ۱
؎۷ محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی المبسوط ج ۲۳ ص ۱۵

حضرت علی رضؓ نے فرمایا۔

ان اللہ تعالیٰ فرض علی الاغنیاء فی اموالھم بقدر ما یکفی فقراء ھم فان جاعوا وعروا وجھدوا فبمنع الاغنیاء وحق علی اللہ ان یحاسبھم یوم القیمۃ ویعذبھم علیہ[1]

اللہ تعالیٰ نے بقدرِ کفایت غرباء کی ضرورت پوری کرنا مال داروں پر فرض کیا ہے اگر وہ بھوکے ننگے یا اور کسی معاشی مصیبت میں مبتلا ہوئے تو یہ مال داروں کے نہ دینے کی وجہ سے ہے اللہ کا حق ہے کہ قیامت کے دن ان سے حساب لے اور ان کو سزا دے۔

دین میں اصل آسانی۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر[2]

اللہ آسانی چاہتا ہے دشواری اور تنگی نہیں چاہتا۔

حرج وتنگی کی ممانعت۔

ما جعل علیکم فی الدین من حرج[3]

اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرتے وقت فرمایا۔

یسّرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا[4]

آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا رغبت دلانا نفرت نہ دلانا موافقت کے جذبہ کو فروغ دینا اختلاف نہ ڈالنا

---

[1] علی بن احمد بن حزم المحلی ج ۶ ص ۱۵۶ [2] البقرہ ع ۲۳ [3] الحج ع ۱۰
[4] بخاری و مشکوٰۃ باب ما علی الولاۃ من التیسیر۔

دوسری حدیث میں ہے۔

احب الدین الی اللہ الحنیفۃ السمحۃ [1] — اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین حنیفی ہے جو آسان ہے۔

ایک اور حدیث ہے۔

ان الدین یسر ولن یشاد الدین احد الا غلبہ [2] — دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

تکلیف میں کمی۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا [3] — اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا۔

یرید اللہ ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفا [4] — اللہ چاہتا ہے کہ تمھارے بوجھ کو ہلکا کرے انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا وحد حدودا فلا تعتدوھا وحرم اشیاء فلا تنتہکوھا وسکت عن اشیاء رحمۃ لکم من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا [5] — اللہ نے فرائض مقرر کئے ہیں ان کو ضائع نہ کرو۔ حدود مقرر کئے ہیں ان سے آگے نہ بڑھو جو چیز حرام کردی ہیں ان کی پردہ داری نہ کرو اور جن چیزوں سے بھولے بغیر خاموشی اختیار کی ہے محض تم پر مہربانی کرنے کے لئے ان کے متعلق کرید نہ کرو۔

اشیاء میں اصل اباحت (جب تک ممانعت نہ ہو)

قل من حرم زینۃ اللہ التی — آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے

---

[1] بخاری باب الدین یسر [2] بخاری و مشکوٰۃ باب تقصد العمل [3] البقرہ ع ۴۰
[4] النساء ع ۵ [5] دار قطنی و مشکوٰۃ باب الاعتصام۔

اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق لہ — اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

کلوا واشربوا ولا تسرفوا لہ — کھاؤ پیو فضول خرچی نہ کرو۔

نقصان دور کیا جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام سے — اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے۔

اس قسم کے اور بہت سے عام اصولی قواعد ہیں جن پر استصلاح کی بنیاد قائم کیجاتی ہے۔

سیاست شرعیہ کے تحت فیصلوں کی بنیاد استصلاح ہے

صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور فقہاء کرامؒ نے سیاست شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل حل کیے ہیں جن کی بنیاد استصلاح ہے جیسا کہ سیاست شرعیہ کی تعریف سے ظاہر ہے۔

السیاسۃ ما کان فعلا یکون معہ الناس اقرب الی الصلاح والبعد عن الفساد وان لم یصنع الرسول ولا نزل بہ وحی سے — سیاست وہ فعل ہے کہ اس کے ذریعہ لوگ صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو اور نہ اس کے لئے وحی نازل ہوئی ہو۔

ایسی سیاست دین کا جزء اور شریعت کا مقصود ہے نیز اللہ کی مخلوق کو عدل و اعتدال کی طرف لانے والی ہے جس میں کسی اعتراض اور شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اسکے تحت فیصلوں کے لئے قرآن وحدیث سے صراحۃً ثبوت ضروری نہیں ہے بلکہ عام اصول

لہ و ۲ الاعراف ع ۴ سے مسلم ابواب البیوع سے ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل جواز العمل فی السلطنۃ بالسیاسۃ الشرعیۃ۔

وقواعد کے تحت ہونا کافی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں۔

لا سیاسۃ الا ما وافق الشرع[۱] سیاست وہی معتبر ہے جو شریعت کے موافق ہو۔

لیکن یہ موافقت کس قسم کی ہو اسکی تشریح یہ ہے۔

"سیاست شریعت کے موافق ہونا چاہیئے"۔ اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ "ما نطق بہ الشرع" (جس کی شریعت نے صراحت کی ہے) کے مخالف نہ ہو تو صحیح ہے اور اگر یہ مطلب ہے کہ سیاست وہی معتبر ہے جسکی شریعت نے صراحت کی تو غلط ہے اور صحابۂ کرامؓ کو غلط ٹھہراتا ہے[۲] شریعت میں یہ باب کافی وسیع اور نازک ہے اگر اس سے کام نہ لیا جائے تو حقوق ضائع ہوتے ہیں اور اگر زیادہ کام لیا جائے تو ظلم وستم کا دروازہ کھلتا ہے۔ ایسی صورت میں منضبط کرنے کے لئے قواعد وقوانین مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔ ص ص

[۱، ۲] ایضاً۔ مزید تفصیل کے لئے راقم کی کتاب "احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت" دیکھنا چاہیئے۔

۴۴

اجتہاد استصلاحی کو منضبط کرنے کے قواعد و قوانین | ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استصلاحی کو منضبط کرنے کے لئے اس کے قواعد و قوانین کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) جلب مصالح و دفع مفاسد (مصالح حاصل کرنا اور مفاسد دور کرنا) یعنی احکام و قوانین کے ذریعہ وہ مادی و اخلاقی مصالح حاصل کرنا جن کی سوسائٹی کو ضرورت ہو یا وہ مادّی و اخلاقی مفاسد دور کرنا جن سے سوسائٹی کو نقصان ہو۔

(۲) فتح ذرائع و سدّ ذرائع (ذرائع کھولنا اور ان کو بند کرنا) یعنی احکام و قوانین کے ذریعہ ان راستوں اور ذریعوں کو کھولنا جن سے مصالح حاصل ہوتے اور مفاسد دور ہوتے ہیں یا ان راستوں اور ذریعوں پر بندش لگانا جو مصالح حاصل کرنے اور مفاسد دور کرنے میں رکاوٹ بنتے ہوں۔

(۳) تغیر احکام بتغیر زماں (زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی) یعنی نئے احکام و قوانین کے ذریعہ پہلے احکام و قوانین (جن کی زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے مصلحت بدل گئی یا اب ان سے مفاسد نہیں دور ہو رہے ہیں) کی تبدیلی ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) جلب مصالح و دفع مفاسد۔

جلب مصالح و دفع مفاسد | عام اصول و قواعد کے تحت مصالح حاصل کرنے اور مفاسد دور کرنے کے لیے احکام و قوانین وضع کرنے یا موجودہ احکام و قوانین کا موقع و محل متعین کرنے کی بکثرت مثالیں صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں پائی جاتی ہیں۔ جن کے بارے میں محققین کا فیصلہ ہے کہ وہ مصلحت مرسلہ کے تحت ہیں۔

ان الصحابۃ رضوان اللّٰہ علیہم عملوا   صحابہ کرامؓ نے بہت سے امور میں مطلق مصلحت کا

امور المطلق المصلحۃ لا تقدم — اعتبار کیا ہے جب ان میں اعتبار کے لیے پہلے
شاہد بالاعتبار [1] — سے کوئی شاہد (متعین طور پر) موجود تھا۔

صحابہؓ کی مثالیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت مسلمہ جن سورشوں اور بغاوتوں میں گھر گئی تھی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم ان سے واقف ہے۔ ایسی حالت میں صحابۂ کرامؓ اگر متعین نصوص پر جمے رہتے اور عام اصولی قواعد کے تحت مطلق مصلحت کا لحاظ نہ کرتے تو امت مسلمہ کا شیرازہ اسی وقت منتشر ہوگیا ہوتا۔ لیکن یہ حضرات چونکہ رازدارِ نبوت اور مزاج شناس شریعت تھے اس بنا پر انھوں نے عام اصول و قواعد کے تحت بہت سے ایسے اقدامات کیے اور احکام و قوانین وضع کیے جن کی نظیر متعین طور پر موجود نہ تھی۔ مثلاً

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جمع قرآن کا انتظام کیا، فتنۂ ارتداد کو دبایا جس میں بعض سے قتل و قتال کا حکم دیا۔ بعض کو قید کیا، بعض کو معافی دی اور بعض کو آگ میں جلانے کا حکم دیا، غیر مسلم حاجت مندوں کی کفالت کو خود حکومت کے ذمہ قرار دیا۔ شرابی کی سزا چالیس کوڑے مقرر کی۔ لڑکوں کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا حکم دیا وغیرہ [1]

حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کو زمین و جائداد رکھنے سے قانوناً روک دیا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی غیر مسلم اسلام قبول کر لیتا تو اس کی تمام جائداد غیر منقولہ ضبط کر کے بستی کے غیر مسلموں میں تقسیم کر دی جاتی اور اس نومسلم کا سرکاری خزانہ سے وظیفہ مقرر کر دیا جاتا تھا [2]
شرابی کی سزا اسی کوڑے مقرر کی۔ ایک قحط پر چوری میں مال کی دوگنی قیمت کا حکم

---

[1] ابن فرحون، تبصرۃ الحکام فی القضایا بالسیاسۃ الشرعیہ [2] ابن حجر فتح الباری شرح بخاری ج ۹ باب جمع القرآن و قاضی ابو یعلیٰ الاحکام السلطانیہ فصل فی ولایات الامام و محمد بن احمد بن السہل السرخسی، المبسوط باب المرتدین و کتاب الخراج لابی یوسف و احمد بن حسین بیہقی سنن الکبریٰ۔ کتاب الاشربہ [2] جوہری طنطاوی نظام الانعام والاسلام ج ۲ ص ۱۸۲ و ۱۸۳

دیا۔ سرکاری خزانہ کی چوری اور مالکہ کے آئینہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں دیا۔ عدت میں نکاح اور جماع سے حرمت کا حکم دیا۔ گھوڑوں پر صدقہ مقرر کیا۔ چراگاہ کو بلامعاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا۔ غیر مسلموں کو حکومت میں شریک و دخیل بنایا ملکی انتظام کے لئے الگ الگ شعبے اور صیغے قائم کئے۔ افسران کے اموال کی فہرست تیار کرنے کا حکم دیا۔ خراج کا نظم قائم کیا[1] ایک کے قتل میں شریک جماعت کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ شاطبیؒ کہتے ہیں۔

یجوز قتل الجماعۃ بالواحد وا لمستند فیہ المصلحۃ المرسلۃ اذ لا نص علی عین المسئلۃ لکنہ منقول عن عمر بن الخطابؓ[2]

ایک کے بدلے جماعت کا قتل کرنا جائز ہے اور مستند اس میں مصلحت مرسلہ ہے کیوں کہ اس مسئلہ میں کوئی خاص نص نہیں ہے لیکن حضرت عمرؓ سے یہ منقول ہے۔

ان کے علاوہ حضرت عمرؓ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی اور بہت مثالیں ملتی ہیں۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ کے یہاں مثالیں موجود ہیں۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ایک مصحف پر لوگوں کو جمع کیا اور حضرت علیؓ نے غالی قسم کے شیعہ رافضی کو جلانے کا حکم دیا۔

وعلی حرق الغلاۃ من الشیعۃ الروافض[3]

اور حضرت علیؓ نے غالی شیعہ روافض کو جلایا۔

تابعین کی مثالیں — تابعین نے بھی مصلحت مرسلہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے مثلاً حضرت عمر ابن عبد العزیزؒ نے سرکاری سطح پر حدیثوں کے جمع کرنے کا انتظام کیا۔ مسافروں

---

[1] مسلم ج ۱ کتاب الطلاق علی بن حسام متقی کنز العمال ج ۲ کتاب الاجارہ۔ امام مالک موطا باب الا قطع فیہ محمد مصطفےٰ شلبی تعلیل الاحکام النوع الرابع و طحاوی ج ۱ باب زکوۃ الخیل فتح الباری ج ۲۔ ابو عبید کتاب الاموال باب فی تقبیل السواد ابو یوسف کتاب الخراج فی تقبیل السواد۔ بلاذری فتوح البلدان [2] شاطبی الاعتصام ج ۲ الفرق بین البدعۃ والمصالح [3] عبد الوہاب خلاف علم اصول الفقہ المصلحۃ المرسلۃ۔

کے لیے راستے میں سرائے بنانے کا حکم دیا۔ ابن ابی لیلیٰ نے بچوں کے کھیل کود کے معاملات اور ان کے لڑائی جھگڑے میں بچوں کی شہادت قبول کی اور شہادت کے لیے بالغ مرد ہونے کی شرط میں اس صورت کو داخل نہیں سمجھا کیونکہ اس کا تعلق بالغ کے معاملات سے ہے۔ اور یہ خالص بچوں کا معاملہ ہے۔ قاضی شریح نے دھوبی سے کپڑے کی قیمت وصول کرنے کا حکم دیا جب اس نے کہا میرا گھر جل گیا ہے۔ ایسی حالت میں آپ تاوان کا حکم دے رہے ہیں تو جواب میں فرمایا کہ اگر اس کا گھر جل جاتا تو تم اپنی اجرت لیتے یا نہ لیتے؟ قاضی شریح وابن ابی لیلیٰ کے نزدیک کسی شخص نے مکان بنانے کے لیے عاریۃً زمین لی اور واپسی کا کوئی وقت متعین نہیں کیا۔ مکان بنانے کے بعد زمین کا مالک اپنی زمین واپس لینا چاہے تو مالک کو مکان کی قیمت اس دن کے حساب سے دینی پڑے گی جس دن وہ زمین واپس لے گا۔ یہ مسائل ایسے ہیں کہ جن کے لیے کوئی متعین نص موجود نہیں ہے ان میں صرف مصلحت مرسلہ کو بنیاد بنایا گیا ہے۔[۱]

امام مالکؒ نے مستقل اصل تسلیم کی ہے

فقہاء نے بھی مصلحت مرسلہ کے تحت بہت سے مسائل حل کیے ہیں۔ لیکن امام مالکؒ نے اس کو اجتہاد کی مستقل اصل تسلیم کیا ہے اور دوسرے اصول (ظاہریہ کے علاوہ) نے اس کو اجتہاد کی دوسری اصل میں شامل کیا ہے۔ مثلاً امام مالکؒ نے چوری اور غصب کی تہمت میں اقرار کرانے کے لیے قید کرنے کی اجازت دی اور بعض مالکیوں سے مارنے کی بھی اجازت منقول ہے۔ یہ سزائیں جرم ثابت ہونے سے پہلے کی ہیں۔ حکومت کو سخت حالات میں جب سرکاری خزانہ خالی ہو جبریہ ٹیکس وصول کرنے کی اجازت ہے۔ مالی قصور میں مالی سزا دینے کی اجازت ہے جیسے کوئی زعفران میں ملاوٹ کرے تو اس کو غریبوں میں تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔

حضرت عمرؓ نے بھی دودھ میں پانی کی ملاوٹ دیکھی تو اس کو پھینکنے کا حکم دیا تھا۔

---

[۱] شافعی کتاب الام ج ۷، محمد سعید رمضان بوطی۔ ضوابط المصلحۃ موقف العلماء من عصر الصحابۃ الی عصر الائمۃ المجتہدین۔

حلال کمائی کے دروازے بند ہوں اور حرام کے علاوہ اور کوئی راستہ نہ ہو تو بقدرِ ضرورت کی اجازت ہے وغیرہ[1]۔

"مصلحت مرسلہ" سے کام لینے میں چونکہ ہوا و ہوس کے غلبہ پاجانے کا زیادہ اندیشہ تھا اسی بنا پر امام مالکؒ نے اس کیلئے تین شرطیں بھی مقرر کی ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) مصلحت حقیقی ہو وہمی نہ ہو یعنی حکم وضع کرنے سے واقعۃً مصلحت حاصل کرنا یا مضرت دفع کرنا مقصود ہو کہ اس کے ترک سے لوگ مشقت و تنگی میں مبتلا ہوں وہمی کی مثال یہ کہ طلاق میں گڑبڑی دیکھ کر شوہر سے طلاق کا حق سلب کر کے عدالت کو یہ حق دیدیا جائے۔

(۲) مصلحت عام ہو شخصی نہ ہو یعنی اس کا تعلق عام یا اکثر لوگوں سے ہو ایک فرد یا چند افراد سے نہ ہو کہ کسی رئیس یا امیر کی مصلحت ملحوظ رکھ کر کوئی حکم وضع کیا جائے۔

(۳) مصلحت کا ٹکراؤ کسی ثابت شدہ حکم سے نہ ہو یعنی نص خاص سے ٹکراؤ نہ ہو جیسے میراث میں بیٹے اور بیٹی کے برابری کا حکم دیا جائے[2]۔

امام احمدؒ نے بکثرت مسائل حل کئے ہیں

امام احمدؒ نے مصلحت مرسلہ کے تحت مخنث (ہیجڑا) کو شہر بدر کرنے کا حکم دیا۔ مرد کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا اختیار دیا۔ ایک عورت کو دوسری عورت کے ساتھ بدفعلی کا اندیشہ ہو تو ان میں خلوت (تنہائی) کو حرام قرار دیا وغیرہ[3]۔ دراصل امام احمدؒ نے سیاست شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے ہیں جو استصلاح میں داخل ہیں۔ چنانچہ سیاست شرعیہ کی تعریف یہ ہے

السیاسۃ ما کان فعلا یکون معہ الناس اقرب الی الصلاح وابعد	سیاست وہ فعل ہے کہ جس کے ذریعہ لوگ صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں

---

[1] شاطبی الاعتصام ج ۲ الباب الثامن [2] الاعتصام ج ۲ و عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ الدلیل السادس۔

[3] ابن قیم - اعلام الموقعین ج ۴ کلام الامام احمد فی السیاسۃ الشرعیۃ۔

عن الفساد وان لم يصنع الرسول ولا نزل به وحي[1]

اگرچہ اسکو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو اور نہ اس کے لیے وحی نازل ہو۔

ان السياسة فعل يشئ من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي[2]

سیاست وہ فعل ہے جس کو حاکم مصلحت کے پیش نظر مناسب سمجھ کر کرتا ہے اگرچہ اس فعل کی کوئی دلیل نہ مروی ہو۔

ایک اور جگہ ہے۔

انها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الاحوال[3]

سیاست وہ قانون ہے جو آداب، مصالح اور انتظام احوال کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

ظاہر ہے کہ اس کا دائرہ استصلاح سے کم وسیع نہیں ہے۔ اسی بنا پر عام تاثر یہ ہے کہ امام مالکؒ کے بعد مصلحت مرسلہ سے امام احمدؒ نے زیادہ کام کیا ہے۔ بلکہ بعض تشریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے یہاں امام مالکؒ سے بھی زیادہ وسعت ہے جیسا کہ ابن قیمؒ اور ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں اسکی مثالیں موجود ہیں۔

امام ابو حنیفہ رح کے اختلاف کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا

امام ابو حنیفہ رح نے استحسان وعرف کے تحت ایسے مسائل بھی حل کئے ہیں جن کا تعلق استصلاح سے گذر چکا۔ مثلاً اہل پیشہ (دھوبی رنگریز وغیرہ) کو ضامن ٹھہرانا مشترک مزدور و مشترک چرواہے کو ضامن ٹھہرانا وغیرہ۔ پھر احناف کے یہاں مسائل حل کرنے میں "رائے" جس قدر زیادہ استعمال ہوتی ہے اس کے پیش نظر مصلحت مرسلہ سے کام لینے میں زیادہ دشواری نہ

1۔ ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل جواز العمل فی السلطنۃ بالسیاسۃ الشرعیۃ۔
2۔ ابن تیمیہ جامع التعزیر الخاتمۃ فی السیاسۃ
3۔ ابن تیمیہ جامع التعزیر الخاتمۃ فی السیاسۃ۔
4۔ محمد سعید رمضان بوطی ضوابط المصلحۃ موقف العلماء الخ۔

ہونی چاہیے! فرق صرف اصطلاح کا رہ جاتا ہے اگر اپنی وضع کردہ اصطلاح سے مسائل حل ہو جاتے ہیں تو دوسرے کی اصطلاح قبول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

امام شافعی رح کا اختلاف اور اس کی حقیقت

امام شافعیؒ استصلاح کے مخالف مشہور ہیں لیکن مصلحت کے بارے میں زنجانی نے ان کا یہ مسلک نقل کیا ہے۔

ذهب الشافعي الى ان التمسك بالمصالح المستندة الى كلي الشرع وان لم تكن مستندة الى الجزئيات الخاصة المعينة جائز[1]	امام شافعیؒ کے نزدیک ان مصالح سے استدلال درست ہے جن کی سند شریعت کے کلیات (عام اصول و قواعد) ہوں اگرچہ خاص معین جزئی ان کی سند نہ ہو۔

وہی یہ مصلحت مرسلہ ہے جس کی تعریف پہلے گزر چکی۔

پھر امام شافعیؒ نے بہت سے استصلاحی مسائل قیاس کے تحت حل کیے ہیں۔ مثلاً گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیدی ہیں اس گواہی پر عدالت نے دونوں کے درمیان جدائی کر دی پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو گواہ مہر مثل کے ضامن ہوں گے اور اگر عورت سے قربت نہیں ہوئی اور طلاق ہوگئی تو گواہ نصف مہر مثل کے ضامن ہوں گے۔ اسی طرح غاصب (چھیننے والا) نے اگر مغصوبہ (چھینے ہوئے) مال میں بکثرت ایسے تصرفات کر لئے ہیں جن کے لئے مالک ہونا ضروری ہے جب کہ وہ مالک نہیں ہے تو ایسی صورت میں اصل مالک چاہے تو تصرفات برقرار رکھ سکتا ہے وغیرہ[2]

ائمہ کے مذکورہ عمل سے ثابت ہے کہ مصلحت مرسلہ کے تحت سبھی نے مسائل حل کیے ہیں کسی نے الگ مستقل اصطلاح وضع کی اور کسی نے دوسری اصطلاحوں میں اسکو داخل کیا۔ امام غزالیؒ نے استحسان کی طرح استصلاح کو بھی موہوم دلائل سے تعبیر کیا ہے لیکن یہ صرف نزاع لفظی و اصطلاحی ہے۔ نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر نہیں مرتب ہوتا۔

---

[1] شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی تخریج الفروع علی الاصول کتاب الخراج مسئلہ۔
[2] ضوابط المصلحۃ حوالہ بالا۔

اعتراضات سے بچنے کے لئے جس طرح حنفیوں کا استحسان قیاس کی ایک قسم قرار دیا جاتا ہے اسی طرح مالکیوں کا استصلاح بھی قیاس کا ایک قسم بنایا جا سکتا ہے ایسی صورت میں قیاس کی دو قسمیں کی جائیں گی۔

(ا) قیاس خاص جس میں علت کو مدار بنا کر مسائل کا حل نکالا جائے۔

(ب) قیاس عام جس میں مطلق مصلحت کو مدار بنا کر مسائل کا حل نکالا جائے اسی طرز عمل کی بنا پر قرافی مالکی نے کہا ہے۔

المصلحة المرسلة غيرنا يصرح بانكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يحللون بمطلق المصلحة لا يطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها بالاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة اى كون الشيئ انسب وادفق هذا هو المصلحة المرسلة [1]	ہمارے علاوہ دوسرے فقہاء مصلحت مرسلہ کا صراحۃً انکار کرتے ہیں لیکن جب وہ مسائل کی تفریع کرتے ہیں تو مطلق مصلحت کو علت قرار دیتے ہیں جس کے اعتبار کے لئے کسی متعین شاہد کو بھی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ صرف مناسبت کو کافی سمجھتے ہیں یعنی کسی چیز کا مناسب و موافق ہونا ہم اسی کو مصلحت مرسلہ کہتے ہیں۔

مصلحت مرسلہ اور نصوص شرعیہ کا ٹکراؤ

مصلحت مرسلہ کے باب میں ائمہ کے درمیان اصل اختلاف اس وقت ظاہر ہونا چاہیے جب مصلحت اور شرعی نصوص کا ٹکراؤ ہوتا ہے جو حضرات اس کو مستقل ماخذ تسلیم کرتے ہیں وہ اسکے ذریعہ عام نصوص شرعیہ کی تخصیص (نص کے عام الفاظ جن کو شامل ہیں ان میں سے بعض افراد کو کم کر دینا یا نکال دینا) کے قائل ہیں اور جو مستقل ماخذ نہیں تسلیم کرتے وہ اسکے ذریعہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں لیکن جیسا

---

[1] شہاب الدین احمد قرافی تنقیح الفصول ص ۲۰۰ و مصطفیٰ احمد زرقا الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید الاستصلاح والمصالح المرسلۃ۔

کہ معلوم ہوگا کہ یہ حضرات بھی مسائل حل کرتے وقت عام نصوص کو خاص کرنے میں دریغ نہیں کرتے ہیں اگر مصلحت کو مستقل حیثیت نہیں دیتے تو قیاس جلی یا خفی (استحسان) میں شامل کر کے یا اسکے تابع بنا کر کرتے ہیں عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے اس میں کبھی زیادہ فرق نہیں ظاہر ہوتا بس کہیں کہیں اختلاف کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

نصوص شرعیہ کی دو قسمیں | نصوص شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) نصوص خاص اور (۲) نصوص عام

نصوص خاص کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صورت میں شادی بیاہ کی بات چیت کرنے (منگنی) سے منع فرمایا جب دوسرے کی بات چیت چل رہی ہو یا بھاؤ کرنے سے منع فرمایا جبکہ دوسرا بھاؤ کر رہا ہو۔ نصوص عام کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا۔ یا جال میں جو پہلی مچھلی نکلے یا غوطہ لگانے والا پہلا موتی نکالے اس پر شرط کر کے خرید و فروخت کا معاملہ کرنے سے منع فرمایا۔

نصوص خاص میں محدود چیزوں اور مخصوص و معین حالتوں کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے اور نصوص عام میں ایک ہی جنس کی غیر محدود چیزوں اور غیر معین امور و حالات کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک نصوص خاص مراد و مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتے ہیں اور نصوص عام مراد و مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں غیر قطعی ہوتے ہیں یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد کے نکلنے یا داخل نہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ امام مالک رح امام احمد رح، اور امام شافعی رح کا یہی مسلک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک نصوص عام بھی قطعی ہوتے ہیں یعنی اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کسی دلیل نے بعض افراد نہ داخل کیے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنی (غیر قطعی) ہو جاتی اور دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے اسکی تفصیل اجتہاد

توضیح میں گذر چکی۔

مصلحت مرسلہ کا ٹکراؤ اگر نصوص قطعی (خاص) سے ہے تو بالاتفاق مصلحت کا اعتبار نہ ہوگا اور نصوص پر عمل کیا جائے گا۔ ایسے نصوص سے جو مصلحت ٹکرائے گی اس کا شمار مفسدہ میں ہوگا۔ مثلاً جس نص سے مطلقہ، بیوہ اور حاملہ عورت کی عدت ومدت کا ثبوت ہوتا ہے وہ نص قطعی اور خاص ہے اس میں جو مصلحت کارفرما ہے، اس کا ٹکراؤ اگر بالفرض کسی مصلحت مرسلہ سے ہوتا ہے اور اسکی بناء پر عدت کی مدت ختم کرنے یا کم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا پوری عدت بہر حال گذارنا ہوگی۔

اور اگر مصلحت مرسلہ کا ٹکراؤ نصوص غیر قطعی (عام) سے ہو تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع کا مسلک | شوافع مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں لیکن اگر شدید ضرورت ہو یا عام ضرورت کی صورت پیدا ہو تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوگی اور شدید ضرورت کے لئے جو قاعدہ مقرر ہے اسکے پیش نظر مصلحت پر عمل ہوگا نص پر عمل نہ ہوگا۔ مثلاً اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر مسلموں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی پسپائی ناممکن ہوگی اور وہ غالب آجائیں گے تو ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے اور یہ حرمت نص قطعی سے ثابت ہے پھر بھی مسلم قیدیوں کو قتل کرکے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ شوافع چونکہ استحسان واستصلاح دونوں کے قائل نہیں ہیں اس لئے انکے یہاں مصلحت کے ذریعہ عام نص کو خاص کرنے کا دائرہ نسبۃً تنگ ہے۔ لیکن چونکہ قیاس کا دائرہ ان کے یہاں زیادہ وسیع ہے اور قیاس کے ذریعہ نصوص عام میں وہ تخصیص کے قائل ہیں اس لئے عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے زیادہ تنگی نہیں رہ جاتی اور مصلحت قیاس کے تحت آجاتی ہے۔

واعتبروا كل مصلحة لم يات بها النص ولكن شهد الشرع باعتبارها راجعة الى القياس[1]	ہر ایسی مصلحت جس کے لیے متعین نص نہ ہو لیکن اس کے اعتبار کے لئے شریعت میں دلیل موجود ہو تو شوافع نے قیاس کی طرف رجوع کر کے اس کا اعتبار کیا ہے۔

حنابلہ کا مسلک حنابلہ مصلحت مرسلہ کو زیادہ وزن دیتے اور سیاست شرعیہ میں اس کی خاص حیثیت تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود اس کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ جہاں ضرورت ہوتی ہے قیاس کے تابع بنا کر پھر قیاس کے ذریعہ عام میں تخصیص کرتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص کے پاس رہنے کے لئے مکان نہیں ہے اور دوسرے کے پاس نہایت کشادہ مکان موجود ہے تو مالک مکان کو اس کے رکھنے پر مجبور کرنے کی اجازت ہے۔ مختلف پیشہ والے اگر اپنا پیشہ چھوڑ دیں اور لوگوں کو اس کے بغیر تکلیف ہو تو اہل پیشہ کو زیادہ اجرت دئے بغیر کام کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ بازار کا بھاؤ مقرر کرنے کی اجازت ہے جب کہ دوکان دار بھاؤ بڑھا دیں اور لوگوں کو اس سے تکلیف ہوتی ہو وغیرہ[2]

غور سے دیکھا جائے تو ان سب میں عام نصوص کو مصلحت کے ذریعہ خاص کرنے کی صورت پائی جاتی ہے براہِ راست نہ سہی قیاس و سیاست شرعیہ کے ذریعہ سہی عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص فرق نہیں ہوتا۔

احناف کا مسلک احناف کے نزدیک مصلحت مرسلہ کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے میں زیادہ پیچیدگی ہے کیونکہ وہ عام کو دوسرے ائمہ کی طرح غیر قطعی نہیں سمجھتے بلکہ اس کی قطعیت کے قائل ہیں البتہ اگر کسی دلیل سے اس میں بعض افراد داخل نہ کئے جائیں

---

[1] الغزالی۔ المستصفی جزء اول و معروف دوالیبی المدخل الی علم اصول الفقہ المذہب والاستصلاح [2] ابن قیم۔ الطرق الحکمیہ ص ۲۴۹ - و ابوزہرہ ابن حنبل المصالح۔

تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت غیر قطعی (ظنی) ہو جاتی ہے لیکن مثالیں احناف کے یہاں بھی تخصیص کی موجود ہیں مثلاً شہادت کے باب میں عام حکم ہے کہ دیکھ کر ہونی چاہیئے۔ محض سننے کی بنیاد پر شہادت کافی نہیں ہے لیکن وقف کو ثابت کرنے کے لیے سنکر شہادت دینے کی اجازت ہے کہ اس کے بغیر اوقاف کے تلف ہو جانے کا خوف ہے۔ نسب اور وفات کے ثبوت میں بھی سن کر شہادت دینے کا اعتبار ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم (جو چیز موجود نہ ہو) سے منع فرمایا لیکن احناف کے نزدیک موسمی پھلوں کی بیع جائز ہے جب کہ کچھ نکل آئے ہوں اور ان میں انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہو گئی ہو اگرچہ کچھ پھل بعد میں نکلیں اور اس وقت موجود نہ ہوں۔ حنفی فقہ میں ایسی اور بھی مثالیں موجود ہیں جن میں عام نصوص کو خاص کرنے کی شکل پائی جاتی ہے اور مصلحت کے علاوہ اور کوئی محرک بظاہر کچھ نہیں آتا۔ پھر استحسان (جس کا دوسرا نام قیاس خفی ہے) کی ایک شکل استحسان ضرورت ہے جو مصلحت پر مبنی ہوتا ہے احناف نے اس سے نہایت فراخ حوصلگی کے ساتھ کام لیا ہے۔ اس کے بعد مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کو خاص نہ کرنے کی بات عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر نہیں پیدا کرتی۔ ایک طرف احناف کا اصول ہے اور دوسری طرف عمل اور نتیجہ ہے جن کی نظر اصول پر ہے وہ عام کو خاص نہ کرنے کا مسلک احناف کی طرف منسوب کر سکتے ہیں اور جن کی نظر عمل اور نتیجہ پر ہے وہ عام کو خاص کرنے کا مسلک ان کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

مالکیہ کا مسلک مالکیہ براہِ راست مصلحت مرسلہ کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے کے قائل ہیں۔ مثلاً جس شخص پر چوری یا قتل کی تہمت ہو تو اقرار کرانے کے لئے اس کو قید کرنے اور سزا دینے کی اجازت ہے۔ حالانکہ عام نصوص سے اس کی اجازت

ل۱ ردالمختار لابن عابدین ج ۴ کتاب الشہادات

نہیں ثابت ہوتی۔ اونچی معاشرت یا جس معاشرت میں رواج نہ ہو ماں پر اپنے بچہ کو دودھ پلانا واجب نہیں ہے۔ حالانکہ نص سے کسی کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی۔ دعویٰ کے ثبوت میں اگر مدعی گواہ نہ پیش کر سکے تو مدعی علیہ سے اس صورت میں قسم دلائی جائے جب کہ وہ مدعی کے میل جول والا ہو۔ بالعموم مدعی علیہ سے قسم نہ دلائی جائے کیونکہ ایسی صورت میں شرفا پریشانی میں مبتلا ہوں گے اور ہر کس و ناکس ان کے خلاف دعویٰ دائر کرنے میں جری ہو جائے گا حالاں کہ گواہ نہ پیش کرنے کی صورت میں مدعی علیہ سے قسم دلانے کی عام نص مشہور ہے۔

البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر — مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا اور انکار کرنے والے کے ذمہ قسم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مصلحتِ مرسلہ کے اعتبار کی شرطیں اوپر گذر چکی ہیں جن کے بعد براہِ راست اس کے ذریعہ نصوصِ عام کو خاص کرنے میں کوئی دشواری نہیں رہتی لیکن اس میں چونکہ نص کے مقابلہ میں مصلحت کو ترجیح دینے کی شکل پائی جاتی ہے اس بنا پر بعض لوگوں نے امام مالکؒ کی طرف اس نسبت کو پسند نہیں کیا اور ان کے مسائل کی توجیہ کی ہے۔ لیکن مصلحتِ مرسلہ کی جو وضاحت کی گئی ہے اس کے لحاظ سے نص کے مقابلہ میں مجرد مصلحت کو ترجیح دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا بلکہ عام اصول و قواعد جو نص سے ثابت ہیں اور ان سے جو مصلحت نکلتی ہے اس کو بعض حالات میں اس مصلحت پر ترجیح دینا ہے۔ جو دوسری عام نص سے ثابت ہے ظاہر ہے کہ یہ صورت حالات کے لحاظ سے ایک نص پر دوسری نص کو ترجیح دینے کی ہے نہ کہ مجرد مصلحت کو نص پر ترجیح دینے کی۔

طوفی کا مسلک نجم الدین طوفی حنبلیؒ نے فقہاءِ اربعہ کے مذکورہ مسلک سے اختلاف کیا ہے مثلاً۔

(۱) مصلحت میں مرسلہ کی قید نہیں ہے بلکہ مجرد مصلحت مراد لی ہے۔

(۲) مصلحت کو نص اور اجماع سے بھی زیادہ قوی تسلیم کیا ہے یعنی ٹکراؤ کی صورت میں بہر حال اس کو تقدم حاصل ہو گا خواہ نص خاص ہو یا عام۔

(۳) مصلحت کی حیثیت بیان و تخصیص کی ہے جس طرح حدیث کی حیثیت بیان و تخصیص کی ہے اور اس حیثیت سے وہ قرآن پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح مصلحت بھی مقدم ہو گی۔

طوفی (ابو الربیع سلیمان بن عبد القوی بن عبد الکریم پیدائش ۶۵۷ وفات ۷۱۶ھ) نے اپنے مسلک کی بنیاد حدیث (لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہونچانا ہے) پر رکھی ہے اور اس کی شرح اور وضاحت میں مصلحت پر گفتگو کی ہے[۱]۔

اس مسلک کو بالعموم نہیں قبول کیا گیا بلکہ اس پر سخت نکیر کی گئی اور طوفی کو شیعہ ثابت کیا گیا (اگرچہ شیعوں کا یہ مسلک نہیں ہے[۲]) اس بنا پر زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔ - - - - - - - - - - - - - -

---

[۱] مصطفےٰ زید المصلحۃ فی التشریع الاسلامی و نجم الدین طوفی

[۲] محمد سعید رمضان۔ ضوابط المصلحۃ و ابو زہرہ مالک و ابن حنبل وغیرہ

فتح ذرائع و سدّ ذرائع

(۲) فتح و ذرائع و سدّ ذرائع (ذرائع کھولنا اور ان کو بند کرنا) ذریعہ کی تعریف یہ ہے۔

ما کان وسیلۃ وطریقۃ الی الشیٔ [1]

جو کسی شیٔ کی طرف راستہ اور اس کا وسیلہ ہو۔

ظاہر ہے کہ عام اصول وقواعد کے تحت احکام شرعیہ میں طاعت یا معصیت کا جو راستہ اور وسیلہ ہو اس کو کھولنا یا بند کرنا مراد ہے[2] شریعت نے ذرائع کھولنے اور بند کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے کہ اسکے بغیر طرح طرح کی دشواریاں پیدا ہوتی اور بسا اوقات مقصود فوت ہوجاتا ہے۔ ابن قیمؒ نے سدّ ذرائع کو چوتھائی شریعت قرار دیا ہے اور قرافی نے کہا ہے۔

ان الذریعۃ کما یجب سدّھا یجب فتحھا وتکرہ وتندب وتباح فان الذریعۃ ھی الوسیلۃ فکما ان وسیلۃ المحرم محرمۃ فوسیلۃ الواجب واجب کالسعی للجمعۃ وللحج[3]

ذریعہ جیسا کہ اس کا بند کرنا واجب ہے اس کا کھولنا بھی واجب ہے مکروہ ہے مستحب ہے اور مباح ہے کیونکہ ذریعہ وسیلہ ہے جیسے حرام کا وسیلہ حرام ہے واجب کا وسیلہ واجب ہے مثلاً جمعہ اور حج کے لئے جدوجہد۔

قرآن وحدیث سے فتح ذرائع کی مثالیں

قرآن وحدیث سے فتح ذرائع کی چند مثالیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ وہارون علیہما السلام کو فرعون کے پاس

[1] ابن قیم اعلام الموقعین ج ۲ فصل فی سد الذرائع [2] وھبہ زحیلی الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی الذرائع [3] اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی سدّ الذرائع ص ۱۵۹

جاتے وقت تاکید کی۔

فقولا له قولا لينا — تم دونوں فرعون سے نرمی سے بات کرو۔

بدترین دشمن سے نرم بات کرنے کا حکم اسی لئے تھا کہ بات کی سختی کہیں نفرت کا ذریعہ نہ بن جائے اور مقصد فوت ہو جائے۔

نکاح میں میاں بیوی کی رضامندی کافی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان، گواہ، ولی وغیرہ کی جو شرطیں لگائیں وہ اس لئے ہیں کہ نکاح اور سفاح (بدکاری) میں فرق ہو جائے اور نکاح بدکاری کا ذریعہ نہ بن جائے۔

جمعہ، عیدین اور نماز خوف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک امام کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم دیا اگرچہ زیادہ سکون و دلجمعی نہ ہو تاکہ کئی اماموں کے پیچھے نماز ملت میں انتشار کا ذریعہ نہ بن جائے۔

پڑی ہوئی چیز اٹھانے والے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ بنا لینے کا حکم دیا (حالانکہ وہ امین ہوتا ہے) تاکہ بدگمانی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رات کو نماز پڑھنے والے کے لئے جب نیند آنے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سو رہنے کا حکم دیا کہ شاید وہ نیند کی حالت میں استغفار کی بجائے اپنے اوپر ملامت کرنے لگے اور اونگھ کی حالت میں نماز بددعا کا ذریعہ نہ بن جائے۔

قرآن و حدیث سے سدِ ذرائع کی مثالیں

قرآن و حدیث سے سد ذرائع کی چند مثالیں یہ ہیں۔ قرآن حکیم میں بتوں کو برا کہنے سے منع کیا گیا کہ کہیں وہ اللہ کو برا کہنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔ ۱؎

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کو قتل کرنے سے منع فرمایا تھا کہ کہیں وہ اسلام سے نفرت کا ذریعہ نہ بن جائے۔

۱؎ [illegible] ۲۳

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجنبی عورتوں کے ساتھ تنہائی سے منع فرمایا کہ وہ طبیعت کی جولانی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت اور احرام کی حالت میں نکاح سے منع فرمایا کہ وہ ایسی حالت میں بیوی سے قربت کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض خواہ کو ہدیہ قبول کرنے سے منع فرمایا کہ وہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر کا ذریعہ نہ بن جائے۔

صحابہ کرام رضی کی مثالیں

صحابہ کرام رضی نے مرض موت میں بائنہ طلاق دی ہوئی عورت کو وارث بنایا کہ طلاق وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ نہ بنائی گئی ہو۔

صحابہ کرام رضی نے قتل میں شریک تمام لوگوں کو قتل کا حکم دیا کہ سب سے قصاص نہ لینا کہیں قتل و خون ریزی میں تعاون کا ذریعہ نہ بن جائے[1]

حضرت عمر رضی نے ایک ایسی بستی جلانے کا حکم دیا جس میں شراب بیچی جاتی تھی کہ وہ شراب کی ممانعت میں رکاوٹ کا ذریعہ نہ بن جائے۔[2]

حضرت عمر رضی نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے سنگساری کی سزا تجویز کی کہ حلالہ کہیں عیاشی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

لا اوتی بمحلل ولا محل له — حلالہ کرنے والا اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے

الا رجمتهما[3] — جو بھی میرے پاس لایا جائے گا میں اسے سنگسار کرونگا

حضرت عثمان رضی نے لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کیا تاکہ قرآن میں اختلاف کا ذریعہ نہ بن جائے۔

فقہاء نے ذرائع کی چار قسمیں کی ہیں

قرآن و حدیث اور صحابہ کرام کی زندگی میں فتح ذرائع اور سد ذرائع کی بکثرت مثالیں موجود ہیں نمونہ کے طور پر ان میں سے چند ذکر کی گئی ہیں۔

---

[1] ابن قیم اعلام الموقعین ج ۳ فی سد الذرائع [2] ابن قیم الطرق الحکمیہ سلوک الصحابۃ ببعض الاحکام [3] اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتوی

فقہاء کرام نے عام اصول و قواعد کے تحت ان کو منضبط کر کے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے [۱]

۱:- وہ جو یقیناً فساد و نقصان کا ذریعہ ہو جیسے راستہ میں ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ تاریکی میں آدمی اس میں گر جائے اگر عام راستہ میں ہے تو بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر اپنی ملکیت میں ہے تو عام نقصان ذاتی نفع پر غالب ہوگا اور اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ نقصان دور کرنا نفع حاصل کرنے پر مقدم ہے۔

۲- وہ جو شاذ و نادر فساد و نقصان کا ذریعہ ہو، جیسے وہ غذائیں جو بالعموم نفع پہنچاتی ہیں یا انگور کہ جس کے بے شمار منافع ہیں اور شراب بھی اس سے بنائی جاتی ہے۔ اس میں شاذ و نادر کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳- وہ جس کے فساد و نقصان کا ذریعہ بننے میں غلبۂ ظن ہو یقین نہ ہو، جیسے جنگ کے زمانہ میں دشمن کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا۔ اس میں غلبۂ ظن کا حکم یقین جیسا ہوگا۔ (بعض فقہاء کا اختلاف ہے لیکن وہ زیادہ وزنی نہیں ہے)

۴- وہ جو اکثر و بیشتر فساد و نقصان کا ذریعہ ہو لیکن اس کے باوجود غلبۂ ظن نہ حاصل ہوتا ہو جیسے ایسی مدت پر بیع کہ جس سے اکثر سود کی شکل پائی جانے کا احتمال ہو، مثلاً کوئی شخص سامان دس روپیہ کے بدلے ایک مہینہ کی مدت پر فروخت کرے۔ پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے پانچ روپیہ نقد پر خرید لے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ ایسے ذریعہ کو بند کرنے کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ و امام ابوحنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ و ابوحنیفہؒ عقود و معاملات میں الفاظ کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ نیت و ارادہ نہیں دیکھتے اور امام مالکؒ و احمدؒ دونوں پر نظر رکھتے ہیں۔ اختلاف صرف چوتھی شکل میں ہے اور کسی شکل میں نہیں ہے لیکن اس کی بنیاد پر بہت سے

---

[۱] شاطبی الموافقات ج ۲ القسم الثانی مقاصد المکلف المسألۃ الخامسۃ ابوزہرہ اصول الفقہ الذرائع۔

مسائل میں اختلاف پایا جاتا اور حیلۂ شرعی کا جواز بھی اس سے نکالا جاتا ہے جس کے نام کی نہ توصلہ افزائی کی ضرورت ہے اور نہ تفصیل کا موقع ہے۔[۱]

فقہاء اربعہ نے ان سے کام لیا ہے

"ذرائع" سے سبھی فقہاء (ظاہری کے علاوہ) نے کام لیا ہے کسی نے زیادہ اور کسی نے کم، امام مالکؒ نے اس کو مستقل اصل تسلیم کیا ہے اور سب سے زیادہ کام لیا ہے۔ اس کے بعد امام احمدؒ نے پھر امام ابوحنیفہؒ و شافعیؒ نے دوسرے "اصل" میں داخل کر کے اس سے کام لیا ہے۔ جیسا کہ قرافی نے کہا ہے۔

مالک لم ینفرد بذلک بل کل احد یقول بہا ولا خصوصیۃ للمالکیۃ بہا الا من حیث زیادتہم فیہا[۲]

امام مالکؒ تنہا نہیں ہیں بلکہ ہر ایک نے اس کو تسلیم کیا ہے مالکیوں کی خصوصیت اس بنا پر ہے کہ انھوں نے زیادہ کام لیا ہے۔

قرطبیؒ نے کہا ہے۔

سد الذرائع ذہب الیہ مالک واصحابہ وخالفہ اکثر الناس تاصیلاً وعملوا علیہ فی اکثر فروعہم تفصیلاً[۳]

امام مالکؒ اور ان کے اصحاب نے "سد ذرائع" کو تسلیم کیا ہے اکثر لوگوں نے مخالفت "اصل" ماننے میں کی ہے۔ حالانکہ بہت سے مسائل میں خود انھوں نے اس پر عمل کیا ہے۔

فقہاء کی مثالیں

فقہاء کی چند مثالیں یہ ہیں۔

(۱) مسلمان قیدیوں کو چھڑانے اور ان کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے دشمنوں کو مال دینے کی اجازت ہے اگرچہ اس میں ان کو قوت پہنچانا ہے۔ لیکن بڑے نقصان کو دور کرنے کے لئے اس نقصان کو برداشت کیا گیا۔

(۲) مال کی رشوت دے کر مصیبت سے بچاؤ حاصل کرنے کی اجازت ہے۔

---

[۱] قرافی الفروق ج ۲ الفرق الثامن والخمسون اعلام الموقعین ج ۳ الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی۔ الموافقات جزء ثانی [۲] شہاب الدین احمد قرافی الفروق ج ۲
[۳] شوکانی۔ ارشاد الفحول لمصالح المرسلۃ لمذہب التاسع ص ۲۲۹۔

(۳) ظلم سے بچنے کے لئے رشوت دینے کی اجازت ہے[۱]۔ ان سب صورتوں میں ممنوع فعل کو محض اس بنا پر گوارہ کیا گیا کہ ان کا نقصان اس نقصان کے مقابلہ میں کم ہے جو اجازت نہ دینے کی شکل میں ہوتا ہے۔ یہ اجازت بڑے نقصان کو دفع کرنے کا ذریعہ ہے۔

۴۔ جو شخص اپنا مال سستا کر کے محض اس بنا پر بیچتا ہے کہ اس سے پڑوسی دوکاندار کو نقصان پہونچے تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کے یہاں خریدنا مکروہ ہے[۲]، کیونکہ یہ پڑوسی کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

۵۔ جس معاملہ میں معصیت کی مدد ہوتی ہو وہ ناجائز ہے جیسے ڈاکوؤں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا، گھر و دکان بیچنا یا کرایہ پر دینا اس شخص کو جو اس میں معصیت کے کام کرے اور لوگ اس میں مبتلا ہوں۔

۶۔ حاکم کو اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے کہ وہ غیر منصف حاکموں کے لئے اپنے علم کا بہانہ بنا کر غلط فیصلہ کا ذریعہ بنے گا۔

۷۔ غلہ اٹھانے والے معمولی مزدوروں سے ضمان لینے کی اجازت ہے کہ یہ ضمان ان کے دست درازی نہ کرنے کا ذریعہ ہے۔

۸۔ کوئی شخص اپنی بیوی کو مرض موت یا ایسی حالت میں طلاق دے کہ جس میں اس کی ہلاکت کا ظن غالب ہے تو بیوی کو وراثت سے محروم نہ کیا جائے گا کہ یہ وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ ہے۔ احناف کے نزدیک یہ طلاق فرار یا تعنت کہلاتی ہے جبکہ بیوی کی رضامندی کے بغیر طلاق دے اور عدت ہی میں شوہر کا انتقال ہو جائے[۳]۔

غرض اس طرح عام اصول و قواعد کے تحت ذرائع کھولنے اور بند کرنے سے متعلق بہت سے احکام و قوانین ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

---

[۱] الفروق ج ۲ ص ۳۳ شاطبی۔ الموافقات ج ۲ حوالہ بالا [۲] ابوزہرہ اصول الفقہ الذرائع [۳] الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی الذرائع [۴] احمد زرقا، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ج ۱ الاستصلاح

تغیر احکام بتغیر زمان	(۳) تغیر احکام بتغیر زمان و زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی)

یعنی جو احکام زمانی مصلحت پر مبنی تھے زمانہ کی تبدیلی سے اب چونکہ ان کی مصلحت بدل گئی ہے اس لیے ان کی تبدیلی ضروری ہو گئی ہے۔

زمانہ میں تبدیلی دو وجہ سے ہوتی ہے۔

(۱) فساد زمانہ کہ لوگوں کی اخلاقی حالت خراب ہو جائے۔

(۲) ترقی زمانہ۔ کہ لوگوں کی معاشرتی حالت ترقی کر جائے۔

جیسا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے فرمایا۔

تحدث للناس اقضیۃ بقدر ما احدثوا من الفجور [1]

لوگوں نے فسق و فجور کی جس قدر نئی نئی قسمیں پیدا کر لی ہیں اس کا لحاظ سے قضایا پیدا ہو گئے ہیں۔

عز الدین بن عبد السلام کہتے ہیں۔

واحکام بقدر ما یحدثون من السیاسات والمعاملات والاحتیاطات [2]

احکام میں اسی لحاظ سے اضافہ ہو گیا ہے جس لحاظ سے لوگوں نے سیاسیات معاملات اور احتیاطات میں اضافہ کر لیا ہے۔

زمانہ کی تبدیلی سے تبدیلی کی دو شکلیں	زمانہ کی تبدیلی سے شرعی احکام و قوانین میں تبدیلی کی دو شکلیں ہیں۔

(۱) اصل مسئلہ میں تبدیلی اور

(۲) مسئلہ کے اوصاف میں تبدیلی۔

اجتہادی احکام میں اصل مسئلہ کی تبدیلی	(۱) اجتہادی احکام و قوانین میں تبدیلی کی دونوں شکلیں پائی جاتی ہیں اور غیر اجتہادی احکام و قوانین میں صرف اوصاف

---

[1] محمد مربرا الابحاث السامیہ کیفیۃ۔ معاشرۃ والی المظالم ۳۵

[2] ایضاً

کی تبدیلی کا وجود ہے اس لئے اصل مسئلہ کی تبدیلی کا سوال نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس کا تعلق نفاذ سے ہے۔ اجتہادی احکام و قوانین کی چند مثالیں یہ ہیں۔

(۱) ایک شخص قرضدار ہے اور جس قدر قرضہ ہے اتنا ہی اس کے پاس مال ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ اپنے مال کو ہبہ وقف وغیرہ کرنا چاہے تو قدیم فقہاء کے نزدیک اس کے یہ تصرفات صحیح نہ ہوں گے لیکن متاخرین فقہاء نے قرضخواہ کی مرضی کے بغیر قرضدار کے ان تصرفات کو ناجائز قرار دیا، اور اگر مال قرضہ سے زائد ہے تو زائد مال میں یہ تصرفات صحیح ہوں گے[۱]

(۲) کسی شخص نے کوئی چیز غصب کرلی تو قدیم فقہاء کے نزدیک صرف مغصوبہ (چھینی ہوئی) شئی کا ضمان دینا ہوگا اس سے جو کچھ نفع ہوا ہے اس کا ضمان نہ واجب ہوگا، لیکن متاخرین فقہاء نے منافع کا ضمان بھی واجب کیا[۲]

(۳) شوہر نے بیوی کا مہر معجل ادا کر دیا تو بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہوگئی وہ جہاں چاہے اس کو لے جا کر رکھے لیکن اگر شوہر اتنے دور دراز مقام پر لے جانا چاہے کہ جہاں بیوی کا کوئی مونس و مددگار نہیں ہے تو متاخرین فقہاء کے نزدیک اس کو شوہر کی اطاعت کے لئے مجبور نہ کیا جائے گا[۳]۔

(۴) حاکم کو اپنے ذاتی علم کی بنا پر مقدمہ فیصلہ کرنے کی اجازت تھی لیکن متاخرین فقہاء نے حاکم کو ایسے فیصلہ سے منع کر دیا وغیرہ[۴]۔

غیر اجتہادی احکام میں اوصاف کی تبدیلی

(۲) غیر اجتہادی احکام و قوانین میں اوصاف کی تبدیلی یہ ہے کہ اصل حکم و قانون برقرار رکھتے ہوئے نفاذ میں اس کی عمومیت کو خاص کر دیا جائے، مطلق کو مقید کر دیا جائے وسعت کو محدود کر دیا جائے۔ کسی شرط

---

[۱] احمد زرقا، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید۔ عوامل تغیر الزمان [۲] مجلۃ الاحکام العدلیہ (ترکی ۱۲۸۶ھ) [۳] ابن عابدین۔ رد المحتار ج ۲ فی السفر بالزوجۃ۔
[۴] رد المحتار ج ۴ فی حکم القاضی بعلمہ

یا صفت کا اضافہ کر دیا جائے، بعض شکلوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ وقتی طور پر نفاذ روک دیا جائے وغیرہ۔

یہ تبدیلی چونکہ عام اصول وقواعد کے تحت ہوگی اس لئے نص پر زمانہ کی تبدیلی کو ترجیح دینے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بلکہ جس نص سے یہ عام اصول و قواعد ثابت ہیں، اسکے ذریعہ اس نص میں اوصاف کی تبدیلی تسلیم کی جائے گی جیسا کہ "مصلحت" کے تحت گذر چکا۔

اوصاف کی تبدیلی کا ثبوت بڑی حد تک قرآن کریم کی اس آیت میں ہے۔

ایک آیت سے استدلال	واذا بدلنا

واذا بدلنا ایۃ مکان ایۃ واللہ اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اکثرھم لا یعلمون[1]

جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں اور اللہ خوب جانتا ہے جو اتارتا ہے تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے گھڑ لیا ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں کے اکثر نہیں جانتے ہیں۔

مولانا شبیر احمد عثمانی رہ اس آیت کے نوٹ میں فرماتے ہیں:

"واقعہ یہ ہے کہ پورا قرآن ایک مرتبہ تو نازل ہوا نہیں موقع بموقع آیات نازل ہوتی تھیں بعض وقتی احکام بھی آتے تھے پھر دوسرے وقت حالات کے تبدیل ہونے پر دوسرا حکم آجاتا تھا۔ مثلاً ابتدا میں قتال سے ممانعت اور ہاتھ روکے رکھنے کا حکم تھا ایک زمانہ کے بعد اجازت دی گئی یا ابتدا میں حکم تھا قم اللیل الا قلیلاً نصفہ الخ (رات کو کھڑے رہو آدھی رات یا اس میں سے کچھ کم کر دو مگر کسی رات نہ ہو سکے تو معاف ہے) تھوڑی مدت کے بعد مکہ ہی میں یہ آیات نازل ہوئیں" علم ان لن تحصوہ فتاب علیکم فاقرؤا ما تیسر من القرآن" (اللہ نے جانا کہ تم اسکو

---

[1] النحل ع ۱۴

پورا نہ کر سکو گے سو تم پر معافی بھیجدی اب پڑھو جتنا تم کو آسان ہے قرآن سے[1]

طرز استدلال | آیت میں ابدال کے بجائے "تبدیل" کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے مراد کہیں ذات کی تبدیلی اور کہیں صرف اوصاف کی تبدیلی مراد ہوتی ہے۔ ذات اپنی جگہ برقرار رہتی ہے۔

التبدیل التغییر مطلقا اما فی الذات کتبدیل الدراھم بالدنانیر او فی الاوصاف کتبدیل الفضة خاتما[2]

تبدیلی سے مطلقاً بدلنا مراد ہے خواہ ذات میں ہو جیسے درہم کی تبدیلی دینار کے ساتھ یا اوصاف میں ہو جیسے چاندی کی تبدیلی انگوٹھی کی شکل میں ہو۔

ابدال اور تبدیل کا فرق یہ بیان کیا گیا ہے۔

ان التبدیل تغییر الصورة الی صورة اخری والجوھرة بعینها والابدال تنحیة الجوھرة واستئناف جوھرة اخری[3]

تبدیل صرف صورۃ کو بدلنا اصل جوہر اپنی جگہ باقی رہے اور ابدال جوہر کو بدلنا کہ اس کی جگہ دوسرا جوہر آجائے۔

کلام عرب میں دو محاورہ ہیں۔

ابدلت الخاتم بالحلقة اور بدلت الخاتم بالحلقة دونوں کے استعمال میں فرق ہے۔ پہلا اس وقت استعمال ہوتا ہے جب انگوٹھی ہٹا کر چھلا اسکی جگہ رکھ دیا جائے اور دوسرا اس وقت جب کہ انگوٹھی پگھلا کر چھلا بنا لیا جائے۔ پہلے میں اصل جوہر بدل جاتا ہے اور دوسرے میں جوہر باقی رہتا صرف اوصاف میں تبدیلی ہوتی ہے۔

قرآن حکیم میں لفظ تبدیل کا استعمال دونوں طرح سے ہے۔

---

[1] حاشیہ مذکورہ آیت [2] شیخ محمد طاہر پٹنی۔ مجمع بحار الانوار ج ۱

[2] محمد مرتضیٰ زبیدی تاج العروس ج ۷ فصل الباء من باب اللام

[3] ایضاً

ذات کی تبدیلی مثلاً:-

فاولٰئک یبدل اللہ سیاٰتھم حسنات[1] | یہی لوگ ہیں کہ اللہ ان کی برائیوں کو بھلائیوں سے بدل دے گا۔

صرف اوصاف کی تبدیلی مثلاً:

کلما نضجت جلودھم بدلنٰھم جلوداً غیرھا[2] | جب کبھی ان کی کھال جل جائے گی تو ہم اس کی جگہ دوسری کھال بدل دیں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ مثالیں | لیکن اس موقع پر تبدیلی سے مراد صرف اوصاف کی تبدیلی ہے، جس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے طرزِ عمل سے ہوتی ہے۔ مثلاً

قرآن حکیم میں حدود قائم کرنے کا حکم عام ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم سے خاص کر کے دشمن کی سرزمین میں حدود قائم کرنے سے منع کیا۔

لا تقطع الایدی فی الغزو[3] | غزوہ میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

لا تقطع الایدی فی السفر[4] | سفر میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

قرآن حکیم میں اجنبی عورتوں کی طرف دیکھنے سے منع کیا گیا ہے لیکن جس سے شادی کا ارادہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کی اجازت دی اور مطلق حکم کو بلا شرعی ضرورت کے ساتھ مقید کیا۔

نظر الیھا فانہ احری ان یؤدم بینکما[5] | اس کو دیکھ لو اس سے آپس میں الفت و محبت کی زیادہ امید ہے۔

زنا کے ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم کو پکڑ لیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] الفرقان ع ۶ [2] النساء ع ۸ [3] و [4] مشکوٰۃ باب قطع السرقہ

[5] نسائی و اعلام الموقعین فصل فی تغیر الفتویٰ

نے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا لیکن بعد میں مجرم نے خود ہی اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری قرار دیا۔ یہ صورت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی سزا معاف کر دی ماخوذ شخص کی اس بنار پر کہ وہ اصل مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنار پر کہ محض دوسرے کی جان اور حق کی حفاظت کی خاطر اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔

حضرت عمرؓ نے اس خیال سے کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی اور عام حکم کی خلاف ورزی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو سزا دینے کی درخواست کی تو آپ نے عام حکم سے مستثنیٰ کرتے ہوئے فرمایا۔

لانہ قد تاب الی اللہ [1] — اس لئے کہ اللہ کی طرف اس نے رجوع کر لیا

زمانۂ صحابہؓ کی مثالیں

صحابۂ کرام میں بھی اس کی مثالیں موجود ہیں۔

(۱) حضرت ابوبکرؓ نے مرد سے بدفعلی کرانے والے کو آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ اسی طرح بعض مرتدین کو آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ ان صورتوں کو عذاب نار سے ممانعت کی عام حدیث سے خاص کر لیا۔ وہ یہ ہیں۔

ان النار لا یعذب بھا الا اللہ — آگ سے سوائے اللہ کے اور کوئی عذاب نہ دے

لا تعذبوا بعذاب اللہ [2] — اللہ کے عذاب جیسا تم لوگ عذاب نہ دو

حضرت عمرؓ نے بہت سے مواقع پر اوصاف کی تبدیلی کر کے حکم نافذ کیا مثلاً تالیف قلوب کے لئے زکوٰۃ دینے کے حکم کا نفاذ وقتی طور پر روک دیا، کتابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کی وقتی طور پر ممانعت کر دی، قحط سالی میں چوری کی سزا (ہاتھ کاٹنا) نہیں نافذ کی اس طرح اور بہت سے احکام کی وسعت محدود کر دی [3]

---

[1] ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل سلوک الصحابہ لبعض الاحکام [2] قاضی ابویعلیٰ الاحکام السلطانیہ فصل فی ولایات الامام [3] جصاص احکام القرآن ج ۱ و ۲۔ محمد کتاب الآثار باب تزوج الیہودیۃ والنصرانیۃ واعلام الموقعین ج۳ فی تغیر الفتویٰ۔

حضرت عثمان رضؓ نے گم شدہ اونٹوں کو پکڑنے اور انتظار کے بعد بیچنے کا حکم دیا۔ حالاں کہ رسول اللہ علیہ وسلم سے جب گم شدہ اونٹوں کے پکڑنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے منع فرمایا۔

زہری کہتے ہیں۔

لان عثمان رای قد جرت الیھم فساد الاخلاق والذمم وامتدت ایدا یھم الی الحرام فھذا لتدبیر اصون لضالة الابل واحفظ لحق صاحبھا خوفا من ان تنالھا ید سارق او طامع[1]

یہ اس وجہ سے کہ حضرت عثمانؓ نے دیکھا کہ لوگوں میں اخلاق کی خرابیاں اور برائیاں سرایت کر گئی ہیں اور حرام کی طرف لوگوں کے ہاتھ دراز ہو گئے ہیں، یہ تدبیر گمشدہ اونٹ اور اس کے مالک کے حق کی زیادہ حفاظت کرنے والی ہے اس اندیشہ سے کہ اونٹ کو چور یا کوئی لالچی آدمی پکڑ لے۔

حضرت علی رضؓ کا غالی شیعوں کے جلانے کا واقعہ اوپر گذر چکا۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کو خدا مانتے تھے۔ جب انھوں نے جلانے کا حکم دیا تو کہا کہ اب اور زیادہ یقین ہو گیا کہ آپ خدا ہیں، کیونکہ آگ کا عذاب خدا کے سوا اور کوئی نہیں دیتا[2]۔

فقہار کی مثالیں — تابعین اور فقہار کی کئی مثالیں مصلحت کے بیان میں گذر چکی ہیں وہیں دیکھ لی جائیں۔ چند یہ ہیں۔ شہادت کا جو معیار مقرر ہے اگر ویسے شاہد نہ مل سکیں تو جو موجود ہوں۔ ان میں بہتر کی شہادت معتبر ہو گی۔

واذا جاز نصب الشھود فسقة لاجل عموم الفساد جاز التوسع

جب عموم فساد کی وجہ سے فاسق گواہوں کا تقرر جائز ہے تو زمانہ اور اہل زمانہ کے

---

[1] المدخل الفقہی العام ۱ مصطفیٰ زرقا، الفقہ الاسلامی [2] محمد بن عبدالکریم شہرستانی کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل ج ۳ ذکر شنع الشیعہ

فی الاحکام السیاسۃ لاجل کثرۃ فساد الزمان واھلہ[1]	کثرت فساد کی وجہ سے احکام سیاسیہ میں وسعت جائز ہے۔

علامہ عمرانی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

فقد حسن ماکان قبیحا واتسع ما کان ضیقا واختلف الاحکام باختلاف الازمان[2]	جو قبیح تھا وہ حسن ہو گیا جس میں تنگی تھی وسعت ہو گئی اور زمانہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہو گئے۔

جوتے وغیرہ کا آرڈر دیکر خرید و فروخت کا معاملہ کیا جاتا ہے حالانکہ یہ ایسی شئی پر معاملہ ہے جو موجود نہیں ہوتی لیکن فقہاء نے اس کی اجازت دی۔

زمین کی رجسٹری کا جب تک رواج نہ ہوا تھا خریدار کو قبضہ دینا حوالہ کر دینا ضروری تھا۔ اس سے پہلے زمین بیچنے والے کے قبضہ میں سمجھی جاتی اور وہی اس کا ضامن ہوتا تھا لیکن رجسٹری کے رواج ہونے کے بعد جس دن رجسٹری ہوتی ہے اسی دن سے خریدار کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ بیچنے والا اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے گا[3]۔

"ریڈیو" کی خبروں کے اعتبار کرنے کا عام رواج (عرف) ہے، دینی خبروں کا شریعت کے مطابق اہتمام نہ ہونے کے باوجود ان سے غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے۔ چاند کے ثبوت کے لئے ابر کی صورت میں دو اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں تین خبروں سے غلبہ ظن حاصل ہو جانا چاہیئے۔ خواہ یہ خبریں مختلف ریڈیو اسٹیشن سے کسی جگہ کی ہوں، البتہ اس صورت میں چاند کا ثبوت محض ان خبروں سے نہیں بلکہ اس فیصلہ سے سمجھا جائے گا۔ جو علماء ان خبروں سے غلبہ ظن حاصل ہونے کی بناء پر کریں، اس کی پوری

---

[1] ابن فرحون تبصرۃ الحکام فی القضاء فی السیاسۃ الشرعیہ [2] علی خفیف اسباب اختلاف الفقہاء الخلاف الناشی عن العرف واختلاف الزمان [3] احمد زرقاء الفقہ الاسلامی عوامل تغیر الزمان۔

تحقیق "مقالات امینی" میں ملے گی۔

ابن قیم رح کا قول | ابن قیم تغیر الفتوی بتغیر الزمان کے باب میں کہتے ہیں۔

یہ باب وسیع ہے جس میں سمجھ بوجھ کو ٹھوکر لگتی اور مردانِ راہ کے قدم پھسلتے ہیں، اس سے کام نہ لینا حقوق ضائع کرنا، حدود معطل کرنا اور اہلِ شر کو جری بنانا ہے اور حد سے زیادہ کام لینا ظلم و ستم کا دروازہ کھولنا اور خوں ریزی و غارت گری کا موقع فراہم کرنا ہے [1]

دوسری جگہ ہے۔

هذا فصل عظيم النفع جداً وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة اوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه ما يعلم ان الشريعة الباهرة التي في اعلى رتب المصالح لا تاتي به فان الشريعة مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسئلة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة

یہ فصل نہایت نفع دینے والی ہے اس سے جہالت کی وجہ سے شریعت کے بارے میں عظیم مغالطہ ہو گیا اور لوگ طرح طرح کی تنگی و مشقت میں مبتلا ہو گئے ہیں اور شریعت کی ان اعلیٰ درجہ کی مصلحتوں کے معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہ گیا جن پر شریعت قائم ہے۔ شریعت کا مدار حکمتوں اور دنیوی و اخروی زندگی کی مصلحتوں پر ہے وہ مجسمہ عدل و رحمت اور کل حکمت و مصلحت ہے جو مسئلہ بھی عدل سے ظلم کی طرف رحمت سے زحمت کی طرف مصلحت سے مفسدہ کی طرف اور حکمت سے عبث کی طرف خروج کرے گا وہ شریعت کا مسئلہ نہ ہو گا۔ اگرچہ

---

[1] اعلام الموقعین فی تغییر الفتوی۔

الی العبث فلیس من الشریعۃ وان ادخلت فیہا بالتاویل ۱؎

تاویل کے ذریعہ شریعت میں داخل کر لیا جائے۔

مذکورہ تفصیلات سے ظاہر ہے کہ تغیر احکام بتغیر زمان کا تعلق مستقلاً عرف سے نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے بلکہ مصالح مرسلہ سے ہے اور اس کی حیثیت مستقل باب کی ہے نہ کہ عرف کے تحت ضمنی باب کی۔

عرف کا مصلحت مرسلہ سے زیادہ تعلق ہے

عرف (جس پر لوگوں کا عمل درآمد ہو) میں بھی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے اس لئے اکثر و بیشتر اس کا تعلق مصالح مرسلہ سے ہوتا ہے اس میں عبد الوہاب خلاف کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

والعرف عند التحقیق لیس دلیلاً شرعیا مستقلا وھو فی الغالب من مراعاۃ المصلحۃ المرسلۃ وھو کما یراعی فی تشریع الاحکام یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام ویقید بہ المطلق وقد یترک القیاس بالعرف ۲؎

تحقیقی بات یہ ہے کہ عرف مستقل دلیل شرعی نہیں ہے وہ (عرف) اکثر مصلحت مرسلہ کے تحت ہوتا ہے جس طرح احکام وضع کرنے میں اس کی رعایت کی جاتی ہے۔ نصوص کی تفسیر میں بھی اسکی رعایت ہوتی ہے اسکے ذریعہ عام نص کو خاص کیا جاتا مقید کیا جاتا اور کبھی اسکی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔

سب ہی اماموں نے عرف کی بنیاد پر مسائل حل کئے ہیں کسی نے مستقل اصل تسلیم کر کے اور کسی نے دوسری اصل کے تابع بنا کر۔ عرف کا ٹکراؤ اگر اجتہادی مسائل سے ہے تو اس میں زیادہ دشواری نہیں پیش آتی اور اگر غیر اجتہادی مسائل سے ہے تو نص خاص کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا اور نص عام کو اسکے ذریعہ خاص کرنا یا مقید کرنا سب ہی

۱؎ اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتوی ۲؎ عبد الوہاب خلاف علم اصول الفقہ الدلیل السابع العرف۔

اماموں سے ثابت ہے اگرچہ اصولی طور پر بعض نے انکار کیا ہے جیسا کہ چند مثالوں سے ثابت ہے۔

حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک کھانے کپڑے پر نوکر رکھنا جائز ہے اگرچہ اس میں جہالت پائی جاتی ہے۔ شوافع اور احناف کے نزدیک قسط پر خرید و فروخت جائز ہے اسی طرح آرڈر دے کر معاملہ کرنا درست ہے۔ گھڑی وغیرہ ضرورت کی چیزیں اس ضمانت کے ساتھ خریدنا درست ہے کہ مثلاً چھ ماہ یا سال بھر میں خراب ہوئی تو اسکی مرمت کا ذمہ دار دوکان دار ہوگا وغیرہ۔[1]

احناف اور مالکیہ کے نزدیک موسمی پھلوں کی بیع جائز ہے جب کہ کچھ نکل آئے ہوں اور ان میں انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہو گئی ہو اگرچہ کچھ پھل بعد میں نکلیں۔

ظاہر ہے کہ عرف سے مراد ایسا عرف ہے کہ جس کے ذریعہ حلال حرام یا حرام حلال قرار پاتا ہو، نیز اسکے ذریعہ کسی فرض و واجب کا بطلان نہ لازم آتا ہو۔ یہ عرف شریعت کے عام اصول و قواعد کے خلاف نہ ہوگا۔[2] اس کی تفصیل "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" میں دیکھ لینا چاہیئے۔ رسالۃ العرف والعادۃ از احمد فہمی کا مطالعہ بھی مفید رہے گا

محمد تقی امینی

مارچ ۱۹۷۸ء

---

[1] ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ العرف

[2] امینی۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر بحث عرف و رواج اور فقہی اصول و کلیات